CONVIVIVM

DOMINGOS CRIPPA — *A ORDEM DO BEM COMUM E A ORDEM SOCIAL* • **JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA** — *RAÍZES HISTÓRICAS DA CRISE BRASILEIRA* • **JEAN GAUDEMET** — *OS INÍCIOS DA UNIVERSIDADE DE PARIS* • **LEÔNIDAS HEGENBERG** — *O PROFESSOR SIMARD, A CIÊNCIA E O COMUNISMO* • **ALCÂNTARA SILVEIRA** — *A PROPÓSITO DE TRADUÇÕES* • **LÚCIA MELLO** — *ESCOLA DE TEATRO: CRÍTICA EM FACE DE UMA EXPERIÊNCIA* • **DÉCIO DRUMOND** — *INDICAÇÕES PARA UMA REVISÃO DE SHAKESPEARE* • **GUIDO LOGGER** — *O TRÁGICO NO CINEMA* • *RESENHAS* • *NOTAS BIBLIOGRÁFICAS*

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CVLTVRA

OUTUBRO 1963

ANO II — NÚMERO 8 — VOL. 3

SÃO PAULO • BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA
OUTUBRO 1963

"Publicada sob a responsabilidade da Associação de Cultura Brasileira CONVIVIO"

•

Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — Telefone 70-6542. São Paulo — Brasil

•

A revista Convivivm *reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontâneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.*

•

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1963

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr$	1.500,00
— número avulso	Cr$	150,00
— número atrasado	Cr$	250,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US$	13,00
— número avulso	US$	1,50

Assinatura de Benfeitor ... Cr$ 20.000,00

CONVIVIVM

OUTUBRO 1963

ANO II — N.º 8 — VOL. 3

SUMÁRIO

ARTIGOS

COMENTÁRIOS

LITERATURA

TEATRO

CINEMA

RESENHAS

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

A ORDEM DO BEM COMUM E A ORDEM SOCIAL

DOMINGOS CRIPPA

A expressão "bem comum" tem, em nossos dias, livre trânsito em todos os escritos que versam sôbre problemas sociais. Serve de pressuposto, inclusive, à demagogia política e à doutrinação marxista. Apesar da freqüência do uso, o sentido daquelas duas breves palavras não é percebido com clareza por todos. A acuidade dos problemas sociais confere ao têrmo uma sacralidade, até aqui desconhecida, e uma estranha fôrça de persuasão. Basta falar em "bem comum" para que tôdas as dificuldades sejam esclarecidas e superadas!

Acontece, porém, que a noção de "bem comum" não é a noção mais evidente para que sirva de luz na solução dos problemas sociais. Ela mesma tem suas dificuldades internas, objeto de discussões filosóficas desde a Idade Média. É evidente que a noção de bem comum não tem sentido senão enquanto unida à noção de sociedade. Por isso, tão múltiplas e opostas são as noções de bem comum, que encontramos na história das idéias, quão múltiplas e opostas forem as noções de sociedade. Permanecendo nos extremos, o individualismo e socialismo propõem noções inteiramente diversas tanto da sociedade como do bem comum.

Como entende o "bem comum" a doutrina social da Igreja? Esta a pergunta à qual devemos responder no presente artigo.

Mesmo permanecendo dentro da doutrina social da Igreja, requer-se muita atenção e muito equilíbrio para não desviar o assunto para posições unilaterais e extremadas. Insistir, por exemplo, sòmente na dignidade da pessoa humana, imaginando que a sociedade não tem nenhum valor em si, sendo apenas um meio à disposição dos indivíduos, é orientar a análise numa única direção, esquecendo que o homem é social por natureza, devendo por isso mesmo colaborar para o bem da sociedade. Por outro lado, insistir apenas na sociabilidade

do homem é fazer do indivíduo apenas uma parte do todo coletivo, dependente das necessidades e exigências dêsse todo, pondo em perigo a dignidade da pessoa humana.

Ora, o bem comum, sendo um bem próprio da sociedade, deve ser, ao mesmo tempo, a garantia do desenvolvimento integral da personalidade humana, como reafirma João XXIII nas Encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*.

Prescindindo da tradicional polêmica em tôrno do bem comum [1], analisaremos inicialmente o problema do fim da sociedade e da natureza da lei, diretamente ligados à natureza do bem comum. Em seguida, procuraremos definir o bem comum, levando em conta algumas determinações particulares estabelecidas pelos documentos pontifícios.

1 — *A Sociedade e o bem-estar*

Como vimos no artigo anterior, a sociedade existe por causa da realização dos indivíduos, sendo orientada pela própria natureza à criação e ordenação daquelas condições materiais e morais, exigidas para o pleno desenvolvimento da personalidade.

A sociedade civil tem como fim a prosperidade temporal de todos os membros da sociedade. Êste fim é estabelecido pela própria natureza, porquanto sua obtenção é que move os indivíduos a se unirem em sociedade. Unindo as atividades e as fôrças potenciais, os indivíduos obterão um ilimitado acúmulo de benefícios, que, por si mesmos, superam as fôrças individuais isoladas. A prosperidade temporal, de que aqui se fala, reune todos aqueles bens de que necessitam os indivíduos para a sua plena realização. Portanto, bens materiais e bens espirituais ou morais.

Estabelecendo-se uma hierarquia de valôres, tanto do ponto de vista objetivo quanto do ponto de vista subjetivo, ver-se-á que à plena realização do homem importam, antes de mais nada, os bens morais. De fato, pertence à ordem dos bens morais aquela ordem jurídica de direitos respeitados e deveres cumpridos, sem a qual a convivência pacífica entre os homens seria impossível e qualquer prosperidade estaria destinada à ruina.

---

(1) Cf. M. S. GILLET, *Le moral et le social d'après saint Thomas*, in *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir. Kain, 1923, págs. 311-325; H. M. HERING, *De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta S. Thomam, in Angelicum* 14 (1937), págs. 464-487; S. MICHEL, *La notion thomiste du bien commum*, Paris, Vrin, 1932; O. LOTTIN, *Principes de morale*, tome II, Louvain, 1945, págs. 55-72.

Existindo uma ordem de valôres morais respeitados, existindo paz e tranquilidade — a paz é fruto de uma ordem tranquila — os bens materiais surgirão necessàriamente da ação individual, da ação conjunta de todos os indivíduos e da colaboração entre indivíduos e Estado.

Assim definiu Pio XII o fim essencial da sociedade: "Origem e fim essencial da vida social deve ser a conservação, o desenvolvimento da pessoa humana, ajudando-a a realizar retamente as normas e os valôres da religião e da cultura, assinalados pelo Criador a cada homem e a tôda a humanidade, já no seu conjunto, já nas suas ramificações naturais". Há uma relação íntima e uma subordinação natural do fim imediato da sociedade — o conjunto dos bens morais e materiais — ao fim último — Deus — porque sòmente Êle pode constituir a felicidade perfeita dos homens. Impossível um divórcio entre o fim último dos indivíduos e o fim último da sociedade. Por isso, Pio XII continua: "Uma doutrina ou construção social que renegue esta interna e essencial conexão com Deus, de quanto respeita ao homem, ou disso prescinda, segue falso caminho; ao passo que edifica com uma mão, prepara com a outra os meios que, cedo ou tarde, insidiarão e destruirão a obra feita" [2].

O que é êsse conjunto de bens materiais e espirituais, senão o bem comum? A sociedade está, desta forma, ordenada, primàriamente, à constituição e tutela do bem comum, que engloba tudo aquilo que "favorece o desenvolvimento integral da personalidade humana" [3]. O bem comum, supremo objeto da sociedade, devendo por isso mesmo, constituir a preocupação primordial dos podêres públicos, deve ser visto à luz de tôdas as exigências fundamentais da pessoa humana, enquanto corpo, enquanto espírito e enquanto destinada à salvação eterna. Não fosse assim e os homens não teriam buscado na sociedade a superação das fraquezas e limitações individuais.

Entre os bens morais que constituem o bem comum estão todos os direitos fundamentais, enumerados pela Encíclica *Pacem in terris* [4], além de tôdas aquelas fôrças morais que são necessárias à formação dos espíritos, e constituem a base da grandeza de um povo. Entre os bens materiais, basta citar aqueles que tornam fácil a produção, o comércio e as comu-

---

(2) *Radiomensagem* de Natal, 1942, D. P. 67, n.º 9.
(3) João XXIII, Enc. *Pacem in Terris,* D. P. 141, n.º 58.
(4) Cf. D. P., 141, n.º 11 — 45.

nicações (estradas, correios e telégrafos etc.), e aqueles que são imprescindíveis ao desenvolvimento das atividades produtoras e industriais, ao escoamento e distribuição dos produtos. Realizações materiais, mas ligadas a valôres morais, são, por exemplo, as escolas, os institutos de estudos superiores, os hospitais, a organização de uma proteção da vida dos indivíduos e dos bens que lhes pertencem.

Determinando-se o bem comum em vista da sociedade, êle se traduz naquela ordem de coisas e realidades religiosas, morais, jurídicas e materiais que constituem a *prosperidade* e o *bem-estar* de uma nação ou de um povo. Veremos depois que os valôres morais importam muito mais, na constituição do bem comum, do que os bens materiais, porque sem uma ordem jurídica estável, sem paz e tranquilidade social, não há possibilidade de existir suficiente quantidade de bens materiais ou uma pacífica fruição dos mesmos. Se os indivíduos buscam na sociedade aquelas condições materiais, necessárias ao desenvolvimento integral da personalidade, tais condições não se verificam "sem uma ordem exterior, sem normas sociais que se proponham a obtenção durável" do bem comum [5].

Desta forma, o bem comum deixa de ser algo abstrato, para se tornar o verdadeiro bem-estar dos indivíduos dentro da sociedade. Os valôres morais, os bens materiais e a ordem jurídica estável devem possibilitar "a todos os indivíduos a possibilidade de praticar o essencial de seus deveres; ao maior número, a facilidade de desenvolver, amplamente, a vida do espírito e do coração; à elite, os meios de valorizar seus dons excepcionais" [6].

Cabe aqui uma importante observação. A propriedade particular dos bens, mesmo dos bens não necessários, é uma exigência do bem comum. A razão é simples. A propriedade particular é uma fôrça imprescindível à sociedade, que funciona como estímulo constante na produção daqueles bens materiais e na propulsão do desenvolvimento industrial e econômico, que, como vimos, são indispensáveis à existência do bem comum [7]. A propriedade particular é um "elemento

---

(5) Pio XII, *Discurso* ao Congresso de Permutas Internacionais, 7 de março de 1948.

(6) HUGUENY, *L'Etat et l'Individu*, in *Mélanges Thomistes*, 1923, cit., C. VAN GESTEL, *A Igreja e a questão social*, Agir, 1956, pág. 146-147.

(7) Cf. VAN GESTEL, ob cit., pág. 183 segs.

insubstituível da ordem social" [8], daquela ordem social que constitui essencialmente o bem comum.

2 — *O bem comum, fim supremo da lei*

A definição da lei moral, proposta por S. Thomás de Aquino na Suma Teológica, tornou-se clássica. A lei "é uma ordenação da razão, *promulgada para o bem comum,* por aquele que dirige a comunidade" [9]. O objeto da lei é assim constituido pelo bem comum, por algo que tenha alguma relação com a ordem social e o bem-estar coletivo. "Como tôda a utilidade, escreve Lottin, é, em última análise, ordenada à felicidade do homem, pode-se dizer, de um modo geral, que leis justas são aquelas que levam à realização da felicidade terrestre e à obtenção dos meios para alcançá-la, isto é, em primeiro lugar, o exercício das virtudes e, instrumentalmente, a riqueza e os bens exteriores" [10]. Tanto a constituição das leis, quanto sua observância, em outras palavras, tôda a tendência para o bem comum, da parte da autoridade como da parte dos cidadãos, é presidida pela virtude da *justiça geral* que leva os homens a superarem o pequeno círculo dos próprios interêsses e a se abrirem para o interêsse da comunidade [11].

A lei não é fruto da razão especulativa, que determina a natureza do fim último e da felicidade, mas da razão prática, que deve orientar a ação na consecução dêsse fim e dessa felicidade. A lei, portanto, regula a ação nesse sentido. Mas, vivendo o homem em sociedade, não se pode desligar a felicidade individual do bem-estar comum. S. Tomás pode, por isso, concluir que tôda a lei está ordenada à obtenção do bem comum.

Responsabilidade enorme possuem aqueles que detêm em suas mãos o poder legislativo. Aos poderes públicos está en-

---

(8) Enc. *Mater et Magistra,* D. P., 135, n.º 108.

(9) I-II, q. 90, a. 4. Como observa O. LOTTIN a influência de Aristóteles foi, neste campo, decisiva. Tanto no *Comentário às Sentenças* como na *Suma contra os Gentios,* a lei é vista dentro da justiça geral, como regra que deve conduzir o homem à perfeição pessoal. A partir dos *Comentários aristotélicos,* a lei aparece como pertencente à ordem social. "Ommis lex datur in ordine ad aliquam politicam". *In V Eth.,* lect. 2. O bem comum torna-se o fim principal da lei. Cf. ob. cit. pág. 60 e segs.

(10) Ob. cit., pág. 60.

(11) Como escreve S. Tomás: "É geral a justiça que, pelo império, ordena o homem ao bem comum; na verdade, ordena todos os atos das virtudes ao fim que lhes é próprio, isto é, ao bem comum". *S. Teol.,* I-II, q. 60, a. 3, ad 2.

tregue, de maneira particular, o cuidado do bem comum, uma vez que a lei reside, primeiramente, neles, em sua razão prática. Os Sumos Pontífices não se cansam de acentuar essa responsabilidade. Aos legisladores compete promover o bem comum, em virtude do seu próprio ofício, uma vez que, criando leis, devem ter diante de si as exigências do bem comum, isto é, as necessidades de tôda a sociedade. Encarado na sua natureza, afirma Leão XIII, o poder civil está constituído e impõe-se para prover ao bem comum, fim supremo que justifica a origem da sociedade humana" (12). Na Encíclica *Immortale Dei*, o mesmo Pontífice escreve: O poder público "deve exercer-se para as vantagens dos cidadãos, pois, os que têm autoridade sôbre os outros são dela investidos exclusivamente para assegurar o bem público. Sob pretexto algum deve a autoridade civil servir à vantagem de um só ou de alguns, visto haver sido constituída para o bem comum" (13). A sensibilidade diante das exigências do bem comum, aquele sentido do bem público é, para Pio XII, "a alma de todo o Estado" (14), "o fim e a regra do Estado e dos seus órgãos" (15).

Insistindo nesta doutrina tradicional, João XXIII escreveu recentemente: "Os respectivos atos da autoridade civil não só devem ser formalmente corretos, mas também de conteúdo tal que de fato representem o bem comum, ou a êle possam conduzir. Essa realização do bem comum constitui a própria razão de ser dos podêres públicos, os quais devem promovê-lo de tal modo que, ao mesmo tempo, respeitem os seus elementos essenciais e adaptem as suas exigências às atuais condições históricas" (16). Há neste texto uma explicitação de grande importância. As leis, como os demais atos emanados do legítimo poder constituído, não devem ser apenas "formalmente corretos". Devem possuir uma orientação tal que atinjam o bem comum como algo ao qual são *explìcitamente ordenados*. Os legisladores devem ter em mente o bem comum ao elaborarem as leis. Isto é, os legisladores não devem ter presente apenas a "retidão" das leis, mas sua relação com o bem comum. Creio não ser outro o sentido daquela "ordenação (da razão) para o bem comum" de que falava S. Tomás.

O sentido desta relação com o bem comum pode ser ainda ulteriormente examinado. Pois, pode haver uma lei total-

---

(12) *Aux milieux des sollicitudes*, 16 de fevereiro de 1892.
(13) D. P., 14, n.º 7.
(14) *Radiomensagem* à nação helvética, 15 de setembro de 1946.
(15) *Discurso* à aristocracia romana, 8 de janeiro de 1947. Cf. Pio XI, Enc. *Divini Illius Magistri*, D.P. 7, n.º 39.
(16) Enc. *Pacem in Terris*, D. P., 141, n.º 53-54.

mente reta, de acôrdo com a lei natural e a Revelação divina, mas não ter nenhuma relação com a sociedade para a qual é promulgada. A lei deve encarnar-se na sociedade, atender aos seus apelos e anseios, respeitar sua natureza e originalidade profundas, garantir os direitos de cada um, promover o cumprimento dos deveres fundamentais, preservar a ordem e a paz social, criar as possibilidades de uma instrução geral — tanto a formação primária como a formação superior — possibilitar um desenvolvimento econômico que beneficie a todos, com suficientes meios de locomoção e de comunicação. Tudo isso é *bem comum* e tudo isso deve o legislador ter presente ao elaborar e promulgar as leis. As leis não devem servir aos interêsses dos grupos, nem dos indivíduos, como admoestou Leão XIII.

Em conclusão, a lei nunca pode estar dissociada do bem comum. Pela sua própria natureza e finalidade suprema, a lei só pode existir para o bem de tôda a comunidade isto é, para o bem comum. Se assim não for, deixará de ser lei, porque lhe falta um dos elementos essenciais.

3. *A natureza e as exigências do bem comum*

Vários fatores concorrem para constituir o bem comum. Nem todos, evidentemente, possuem o mesmo valor e a mesma importância. Deve-se, por isso, eliminar os elementos acidentais, a fim de que seja possível determinar os seus elementos essenciais, aqueles elementos com os quais o bem comum existe e sem os quais ou não existe ou existe apenas em parte.

Pode-se começar por exclusão, dizendo o que o bem comum não é. Êste é o processo mais simples para se chegar à verdadeira definição.

O bem comum, em primeiro lugar, não é a soma dos bens particulares. Se assim fôsse, êle seria destituído de qualquer caráter próprio e específico. Na verdade, o bem comum é muito mais que a soma dos bens particulares; possui uma razão particular que o especifica enquanto bem comum, que lhe confere uma natureza própria [17]. Os bens particulares juxtapostos e somados poderiam constituir aquilo que geralmente sustenta as modernas sociedades: um equilíbrio de interêsses e um suportável nível de vida. Êsse equilíbrio, no entanto, está fundado sôbre a areia movediça dos

(17) Cf. S. Teol., II-II, q. 58, a. 7, ad 2.

interêsses dos grupos econômicos e políticos. Um pequeno choque de interêsses basta para pôr em risco o equilíbrio geral da sociedade.

O bem comum, de acôrdo com sua natureza própria, só pode existir dentro de uma sociedade orgânica, fundada em valôres espirituais, e posta a serviço do desenvolvimento pleno da personalidade de cada sêr humano. O bem comum não é a soma dos bens particulares porque a sociedade não é a mera juxtaposição ou soma de indivíduos ou de grupos. Isto pode constituir um comício, uma passeata, um exército, ou mesmo êsses modernos aglomerados que são muitos países atuais, frutos de meros acasos políticos ou bélicos, ou mesmo resultados de interêsses econômicos.

O liberalismo econômico, nascendo de uma concepção materialista da vida, acreditando piamente na bondade natural dos homens e nos bons resultados que o funcionamento do capitalismo automàticamente provocaria, deu origem à idéia de que o bem comum seria a simples soma dos bens particulares.

O bem comum supõe certamente os bens particulares, mas é algo mais que seu conjunto somado. Êle exige uma organização dêsses bens particulares em tôrno de um princípio único, que lhes confira unidade e organicidade, constituindo assim o modo de ser pacífico e feliz de uma sociedade bem organizada. Desta forma, não haverá apenas equilíbrio, mas harmonia e colaboração entre os interêsses e bens particulares, porque todos êles se inserem dentro de uma ordem superior, cujo movimento natural é dar tudo a todos. Essa ordem que preside às atividades individuais, coletivas e estatais, é o bem comum.

Essa ordenação é imprescindível ao bem comum. Sòmente ela possibilita a realização do ideal do bem comum que é a possibilidade de todos se beneficiarem daquilo que cada um possue como bem particular. Os bens particulares devem ser "ordenados" ao bem comum.

Em segundo lugar, o bem comum não implica a absorção dos bens particulares na massa indivisa da sociedade e do Estado, como imaginam os socialistas e comunistas. O bem comum só poderá ser tal se estiver realmente ordenado ao serviço de cada sêr humano, que é, por natureza, uma pessoa. A sociedade não é um todo que absorve os indivíduos como partes dependentes, sujeitos ao movimento do todo social, sem vida independente e autônoma. Fazer dos indivíduos peças da máquina estatal é destruir a sociedade e aniquilar a perso-

nalidade humana. Da mesma forma, querer destruir os bens particulares em nome de um pseudo-bem comum é destruir o próprio bem comum, uma vez que êste não pode existir sem aqueles.

O liberalismo individualista sacrifica o bem comum aos interêsses particulares. O socialismo ou comunismo coletivista sacrifica os bens particulares ao bem coletivo. Por isso, nem num caso nem no outro, há uma verdadeira noção do bem comum.

O bem comum, incluindo tanto os bens materiais como os bens espirituais, é, acima de tudo, um *bem humano*, devendo estar, em conseqüência, inteiramente a serviço do homem. Como escreve João XXIII: O bem comum "inclui o conjunto de condições sociais que permitam e favoreçam nos homens o desenvolvimento integral da sua personalidade" [18].

A definição da Encíclica *Mater et Magistra*, por estranho que isso possa parecer a muitos, é eminentemente personalista. Observe-se, além disso, que ela ocorre no contexto bastante difícil, que deu margem a muitas polêmicas, da apreciação do fenômeno da "socialização". O desenvolvimento das relações, ou a socialização, pode ser um grave perigo para a liberdade e a dignidade das pessoas humanas. Não o será se aqueles a quem cabe dirigir a sociedade moderna, especialmente as autoridades públicas, formarem e realizarem concretamente "uma concepção exata do bem comum" [19], que é a concepção personalista, acima transcrita.

Pio XII, num contexto muito diverso, definiu o bem comum como sendo a "realização durável daquelas condições externas, que são necessárias ao conjunto dos cidadãos para o desenvolvimento das suas qualidades e ofícios, da sua vida material, intelectual e religiosa" [20]. Como se vê não há diferença essencial entre Pio XII e João XXIII. No fundo, trata-se de uma concepção personalista, porquanto, o bem comum, transcendendo os interêsses individuais, deve estar a serviço do desenvolvimento da personalidade humana, resumindo-se naquelas condições externas, materiais e espirituais, exigidas para êsse desenvolvimento e sua realização plena.

Numa palavra, o bem comum é constituído por elementos materiais e valôres morais, colocados a serviço do desenvolvimento e aperfeiçoamento da pessoa humana.

---

(18) Enc. *Mater et Magistra*, D. P., 135, n.º 62.
(19) Ibid., n.º 62.
(20) *Radiomensagem*, Natal de 1942, D. P., 67, n.º 12.

Neste sentido, Mons. Guerry descreve o bem comum como um bem que "*aperfeiçoa* a pessoa humana: traz na linha do ser humano, racional e livre, um aperfeiçoamento, um acabamento, um valor... procura a satisfação das suas necessidades materiais, físicas, mas também das suas necessidades intelectuais, artísticas, culturais e espirituais e, portanto, a paz, a segurança, a confiança, a alegria" [21].

Evidentemente, pode-se falar em bem comum em ordem a qualquer comunidade de pessoas. Onde há uma sociedade há também um bem comum, que lhe diga respeito e pertença a todos os seus membros. A família, uma classe profissional, uma sociedade industrial ou cultural, possuem o "seu" bem comum. O bem comum de que aqui falamos é o bem comum da sociedade política nacional. Muita coisa será válida, por analogia, para as demais sociedades menores e imperfeitas.

O bem comum pode ser considerado sob o aspeto material — são os bens que o constituem — e sob o aspeto formal — é sua razão própria e essencial.

Sob o *aspeto material,* o bem comum é o conjunto dos bens, materiais e espirituais, necessários à vida humana, organizados entre si de tal maneira que possam constituir tôdas aquelas possibilidades e vantagens de que o homem necessita para realizar seu ideal humano. Neste sentido, mais ou menos completo do ponto de vista quantitativo, o bem comum é constituído tanto pelos bens públicos (transportes, estradas, vias de comunicação, serviços de assistência social, escolas, correios e telégrafos), como pelos bens particulares (cultura, fôrça e capacidade de trabalho, dotes pessoais e todos os empreendimentos na ordem econômica, política, social e cultural). Tudo isso concorre para o bem comum, desde que convenientemente coordenado por uma inteligente organização política. O bem comum "não consiste senão no conjunto dos bens próprios, dos bens institucionais e dos bens produzidos pelos serviços estatais, bem como na ordem que, exercendo um domínio sôbre êles, os dirige e organiza" [22]. É claro que a ordem já pertence ao aspeto formal.

---

(21) *A doutrina social da Igreja,* col. Ecclesia, Lisboa, 1960, pág. 141.

(22) P. LACHANCE, *Le Droit et les droits de l'homme,* pág. 118, cit. por R. SIMON, *Morale,* Cours de Philosophie Thomiste, Beauchesne, Paris, 1961, pág. 168.

Deve-se sublinhar, como em geral fazem-no os tomistas, que o bem comum deve reunir tanto as realizações objetivas exteriores, como a fruição dêstes bens e conseqüente realização e aperfeiçoamento das possibilidades do sujeito humano.

Sob o *aspeto formal*, o bem comum é a "ordem, que *coordena*, ajusta entre si, os diferentes bens, orientando-os em vista da formação de um meio favorável ao desenvolvimento da pessoa humana. O bem comum, visto formalmente, é essa mesma organização" (23). Aqui está a natureza íntima do bem comum, sua razão formal. Há bem comum quando os bens, todos os bens que são úteis ao homem e servem para sua realização total e plena, são coordenados, organizados, ordenados para o homem, enquanto membro da comunidade. O bem comum só é um bem da sociedade, enquanto a sociedade está para o homem e sua plena realização. Em última análise, o bem comum é a própria sociedade bem organizada.

Deve-se por isso dizer que essa *organização* ou *ordem*, concretamente, é aquela ordem pública e exterior, dentro da qual e por ela protegidos, os homens podem viver e trabalhar tranqüilamente e gozar dos benefícios e dos bens que sua ação, juntamente com a do Estado, realiza. Nada se pode obter para a comunidade como tal, e o bem comum não pode realizar-se, sem uma ordem política e social estável e tranquila. Esta a razão porque o bem comum é um bem de ordem moral, acima de tudo.

Para a doutrina social da Igreja, contida nas Encíclicas sociais dos últimos Sumos Pontífices, o bem comum é a garantia e a realização dos direitos fundamentais da pessoa (24), sendo por isso a expressão daquela ordem moral na qual se concretizam os direitos e os valôres fundamentais do homem. "A ordem moral — são palavras de Pio XII — exige que o bem comum, isto é, uma condição de vida digna, segura e pacífica para tôdas as classes do povo, seja mantida como norma constante" (25). Em outras ocasiões Pio XII se referiu ao valor ético do bem comum. Mais do que qualquer outra coisa, o bem comum deve significar "a tranqüilidade, a estabilidade e a segurança da sociedade humana em geral" (26).

---

(23) R. SIMON, ob. cit., pág. 169.

(24) Cf. CALVEZ e PERRIN, *Eglise et Societé Economique*, pág. 136.

(25) *Discurso* à Ação Católica Italiana, 29 de abril de 1945.

(26) *Discurso* ao Tribunal da Rota Romana, 3 de outubro de 1941.

Compreende-se essa insistência no aspeto moral do bem comum. Êle é a *condição* imprescindível de todos os demais elementos que o constituem. Todos os bens materiais seriam inúteis sem a segurança na sua posse e uso; sem tranquilidade social, dentro de uma ordem política insegura e instável, não pode haver trabalho realmente construtivo, não há clima para empreendimentos de grande vulto que viriam a redundar em muitos bens sociais. Por isso, o bem comum "não consiste apenas nas *vantagens materiais* em si, mesmo que fossem harmoniosamente distribuídas e rigorosamente comuns. Consiste, muito mais, na própria harmonia, na paz social, no equilíbrio das relações sociais, na *estabilidade* e na segurança de todos aqueles elementos, muitas vêzes materiais, que contribuem para esta tranquilidade e segunrança" [27].

A insistência no aspeto moral do bem comum não deve chegar até ao esquecimento do seu aspeto material. É o principal, mas não o único. Os homens necessitam também de suficiente quantidade de bens materiais para viverem tranquilos. Grave é por isso a responsabilidade dos governantes e das classes produtoras na criação e distribuição equitativa dos bens econômicos necessários à tranquilidade da vida individual e social.

A incerteza quanto ao sustento no dia de amanhã, a insuficiência de víveres, de habitação, meios de locomoção e comunicação, garantias policiais e legais, etc., geram a intranquilidade e criam o clima para a revolta e para o caos, isto é, para a destruição daquela ordem tranquila, na qual vimos consistir especialmente o bem comum. Leão XIII escreveu a êsse respeito: "O que se pede aos governantes é um concurso de ordem geral, que consiste em tôda a economia das leis e das instituições; queremos dizer que devem proceder de modo que da mesma organização e do govêrno da sociedade brote expontâneamente e sem esfôrço a prosperidade, tanto pública como particular. Tal é, com efeito, o ofício da prudência civil e o dever próprio de todos aqueles que governam" [28].

Pio XII, da mesma maneira, solicitou "que a economia nacional, pelo seu desenvolvimento regular e pacífico, abra

---

(27) CALVEZ e PERRIN, ob. cit., pág. 157. Os autores chegam a falar em "satisfação social", no esfôrço de encontrar o têrmo que melhor indique a realidade do bem comum, enquanto ordem, paz, tranquilidade, bem-estar e bem-sentir-se, gôzo dos bens materiais.

(28) Enc. *Rerum Novarum*, D. P. 2, n.º 48.

o caminho à prosperidade material de todo o povo" [29]. Que outra finalidade pode ter a economia? É ainda Pio XII que declara: O fim da economia é "pôr ao alcance de todos os membros da comunidade, de maneira estável, as condições materiais exigidas pelo desenvolvimento de sua vida cultural e espiritual" [30]. Quanto maior o progresso cultural e espiritual de um povo, maiores são as exigências materiais porque as necessidades aumentam ilimitadamente.

É claro que os meios materiais em si, o aparato técnico e produtivo de uma nação, a organização política não bastam se faltar seu fundamento ético e sua justificação espiritual; mas são insubstituíveis numa ordem social pacífica. A abundância das mercadorias, dos bens, a circulação fácil e a locomoção rápida através de uma rêde de vias férreas, aéreas, marítimas e fluviais, a prosperidade na indústria, no comércio, na agricultura, no artesanato, a distribuição da renda nacional, a assistência médica e hospitalar, a organização escolar, a moeda forte e estável, tudo isso, ainda que insuficiente, é imprescíndivel à existência do bem comum.

E o Estado tem a obrigação grave, porque essa é sua específica missão, de colocar todos êsses bens à disposição dos indivíduos. Êstes, por sua vez, não se podem furtar à obrigação de colaborar com o Estado nessa atividade.

Tudo isso foi claramente indicado por João XXIII: "Devem considerar-se exigências do bem comum no plano nacional: dar emprêgo ao maior número possível de trabalhadores; evitar que se constituam categorias privilegiadas, mesmo entre trabalhadores; manter uma justa proporção entre salários e preços; tornar acessíveis bens e serviços de interêsse geral ao maior número de cidadãos; eliminar ou reduzir os desequilíbrios entre os setores da agricultura, da indústria e dos serviços; realizar o equilíbrio entre a expansão econômica e o desenvolvimento dos serviços públicos essenciais; adaptar, na medida do possível, as estruturas produtivas aos progressos das ciências e das técnicas; moderar o teor de vida já melhorado da geração presente, tendo a intenção de preparar um porvir melhor às gerações futuras" [31].

No plano mundial o bem comum também tem suas exigências. Exigências de ordem moral, cujo bem supremo é certamente a paz e a concórdia, juntamente com o intercâm-

---

(29) *Discurso* aos trabalhadores italianos, 11 de março de 1945.
(30) *Discurso* ao Congresso de Permutas Internacionais.
(31) Enc. *Mater et Magistra*, D. P. 135, n.º 76.

bio cultural e exigências de ordem material, que se cifram numa colaboração econômica sincera entre todos e especialmente entre nações ricas e pobres, nações desenvolvidas e em via de desenvolvimento. Como escreve João XXIII na Enc. *Pacem in terris*: "O bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial: salvaguarda da paz e da segurança, preservação dos valôres culturais das nações, defesa dos direitos invioláveis das pessoas humanas, equilíbrio econômico e técnico entre as diversas regiões e países. Isso exige uma colaboração em plano mundial, porque "nenhuma comunidade política se encontra hoje em condições de zelar convenientemente por seus próprios interêsses e de suficientemente desenvolver-se, fechando-se em si mesma. Porquanto, o nível de sua prosperidade e de seu desenvolvimento é um reflexo e uma componente do nível de prosperidade e desenvolvimento das outras comunidades políticas" [32].

O mesmo Sumo Pontífice escrevera anteriormente: "São exigências do bem comum, no plano mundial: evitar qualquer forma de concorrência desleal entre as economias dos vários países; favorecer a colaboração entre as economias nacionais por meio de convênios eficazes; cooperar para o desenvolvimento econômico dos países menos progredidos" [33]. Os Estados devem prestar-se uma ajuda constante e desinteressada. "Dêste modo oferece-se uma preciosa contribuição para formar uma comunidade mundial, em que todos os membros serão sujeitos conscientes dos próprios deveres e dos próprios direitos, e trabalharão, em plano de igualdade, pela consecução do bem comum universal" [34].

A doutrina social da Igreja não oferece apenas afirmações de caráter doutrinário e especulativo, mas um programa completo de ação, tendo sempre em vista a realização de uma ordem social, que seja realmente a ordem do bem comum, estendido a todos.

Para que isto aconteça é necessário que um novo espírito anime os indivíduos e as sociedades atuais: o espírito de solidariedade, de fraternidade, de amor sincero, de consciência dos próprios deveres e responsabilidades sociais, o espírito de colaboração e de devotamento à causa pública.

---

(32) D. P. 141, n.º 131.

(33) Enc. *Mater et Magistra,* D. P. 135, n.º 78.

(34) Ibid., n.º 171. Tanto a Enc. *Mater et Magistra,* como a *Pacem in Terris* trazem a característica dos nossos tempos: uma visão do problema social em plano mundial.

Êste espírito deve modificar especialmente a mentalidade dos brasileiros. Entre nós, basta que algo leve o adjetivo de "público" para suscitar o desinterêsse, a incúria e a vontade de não trabalhar. No entanto, o serviço público foi sempre um serviço sagrado porque destinado ao bem comum do povo. Pio XII recordou várias vêzes a "imperiosa exigência da sociedade de colocar o bem comum acima do lucro pessoal", e de colocar "o serviço de cada um a serviço de todos" (35).

4 — *Bem comum e bem particular*

O bem comum é o fim supremo da sociedade e a norma concreta do direito e das leis, que são por natureza sociais ou se refletem na sociedade. É óbvio que, dêste ponto de vista, o bem comum trascende os bens particulares, assumindo uma dignidade excelente e constituindo-se na própria garantia dos bens particulares.

São Tomás de Aquino já afirmara claramente esta excelência do bem comum e sua superioridade de fronte ao bem particular. Para o santo Doutor, a sociedade deve ser considerada como um todo e os indivíduos como partes. Ora "é claro que tôdas as partes ordenam-se à perfeição do todo; não é o todo por causa das partes, mas as partes são por causa do todo" (36). Não se deve esquecer o pressuposto fundamental dêste modo de pensar. Ao seu esquecimento devem-se atribuir as falsas interpretações que muitos oferecem do princípio tomista. São Tomás tem diante de si a ordem geral do universo. As criaturas mais imperfeitas estão ordenadas às mais perfeitas, as partes estão ordenadas ao todo; o universo inteiro está ordenado para Deus. Posto o princípio de que a parte está para o todo da mesma maneira que o imperfeito para o perfeito, pode-se concluir que os indivíduos estão ordenados à sociedade, e a sociedade está ordenada para Deus. Desta forma, o bem particular de cada homem está ordenado ao bem da sociedade, ou seja ao bem comum. "Partes sunt propter totum". Como vimos, para São Tomás, pertence à virtude geral da justiça legal ordenar a ação dos indivíduos e as virtudes particulares ao bem do todo (37). Encontramos nas

---

(35) *Discurso* aos delegados norte-americanos ao "Bureau International du Travail", 16 de julho de 1947.

(36) *Suma Conta os Gentios,* liv. 3. capítulo 112.

(37) É claro que aqui se supõe tratar-se de bens do mesmo gênero. O bem sobrenatural de um só indivíduo — a graça de Deus — vale mais que o bem natural de todo o universo. Cf. *S. Teol.* I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

obras de São Tomás algumas afirmações surpreendentes, mas cujo sentido deve ser entendido dentro do contexto que acabamos de descrever. Por exemplo: "É impossível que algum homem seja bom a não ser que seja bem proporcionado ao bem comum..." [38]. "O bem comum é o fim de cada pessoa individual que vive dentro da comunidade, como o bem do todo é o fim de cada parte..." [39].

O princípio citado deve ser entendido à luz da analogia. Seria errôneo afirmar, como querem muitos organicistas, que a pessoa individual está para o todo social da mesma maneira que os braços, ou as pernas estão para o organismo. Seria esquecer inteiramente a singularidade de cada homem, reduzindo-o a membro inconsciente da sociedade. A pessoa humana, mesmo fazendo parte da sociedade, é um todo que está por si, um todo substancial e subsistente, dotada de inteligência e vontade livre, portadora de um destino individual, perante o qual cada um responderá sòzinho. Pode-se dizer que a pessoa humana é membro e parte da sociedade, mas pode-se afirmar que a pessoa é a origem e a finalidade suprema da sociedade. Se o homem deve colaborar para o bem da sociedade é porque a sociedade existe para o bem de cada indivíduo. A ordem social, estribada nas exigências do bem comum, não pode nunca sacrificar a vocação individual nem sufocar os valôres individuais de cada sêr humano.

Nessa ordem social, a sociedade conserva um primado sôbre os indivíduos, porque ela existe para o bem de todos os indivíduos que a constituem. É na relação com outras pessoas, na sociedade, portanto, que se opera uma determinação mais precisa, mais concreta, dos direitos fundamentais da pessoa..." [40]. A sociedade jamais poderá negar um direito fundamental; poderá, no entanto, impedir seu *mau uso*, a fim de que a liberdade de uns não cause detrimentos à liberdade de outros. Assim, por exemplo, o direito da propriedade tem sido a ocasião para muitos abusos. Deve-se, por isso, negar êsse direito? De forma alguma. Sua salvaguarda é imprescindível à defesa da dignidade e liberdade da pessoa humana e é um poderoso fator na realização do bem comum. Deve-se, isto sim, limitar seu uso, impedir seu mau uso, para que a sociedade não sofra detrimentos.

---

(38) *S. Teol.*, I-II, q. 92, al 1, ad 3.
(39) Ibid., I-II, q. 58, a 9, ad 3.
(40) CALVEZ e PERRIN ob. cit., pág. 160.

Deve-se distinguir, nesta matéria, aqueles direitos cujo exercício jamais poderá ser danoso à comunidade e aqueles, cujo exercício, se não fôr limitado, poderá causar danos ao bem comum (41). Numa sociedade, o direito de livre expressão do pensamento, o direito de livre associação ou de livre locomoção poderão, num determinado momento, sofrer limitações, se o bem comum — o verdadeiro bem comum da sociedade — o exigir. O direito de adorar a Deus, pelo contrário, e outros jamais poderão ser limitados sem o sacrifício da dignidade humana.

A limitação do exercício ou uso de um direito pode ser exigido pelo bem comum, com muito mais razão, na ordem econômica, onde é muito fácil a confusão entre as exigências da sociedade e os interêsses particulares. "Na sociedade econômica, o bem comum será a solução racional, do conflito entre direitos fundamentais de tipo particular — como o da propriedade — e sua aplicação ou seu exercício necessàriamente limitado. Trata-se, com efeito, de direitos cujo exercício pressupõe a natureza — objeto da propriedade e do trabalho — que, de si mesma, é limitada e finita" (42).

O direito, em si, jamais poderá ser limitado, mas tão sòmente o seu uso ou exercício, desde que isso seja realmente exigido pelo bem comum.

Não se deve nunca esquecer que a "preeminência" da sociedade só tem sentido em vista da plena realização pessoal dos indivíduos. Pio XI escreve com muita clareza: "A sociedade é desejada pelo Criador como meio para levar ao seu pleno desenvolvimento as disposições individuais e os benefícios sociais que cada um, dando e recebendo, deve exigir para seu bem e o bem dos demais. Quanto aos valôres mais gerais e mais elevados que ùnicamente a coletividade pode realizar, e nunca os indivíduos isolados, êles também são pelo Criador, desejados em vista do homem para a sua plena satisfação natural e sobrenatural e realização de sua perfeição" (43).

Na ordem estritamente econômica êste princípio tem conseqüências mais graves. "Numa concepção social, afirma Pio XII, informada e sancionada pelo pensamento religioso, a operosidade da economia e de todos os outros campos de cultura representa uma universal, nobilíssima oficina de atividade, riquíssima na sua variedade, coerente na sua harmonia, onde

(41) Cf. Id., ibid.
(42) Id., ob. cit., pág. 160.
(43) Enc. *Mit brennender Sorge,* 14 de março de 1937.

a igualdade intelectual e a diferença funcional dos homens alcançam os seus direitos e tem adequada expressão; no caso diverso, deprime-se o trabalho e rebaixa-se o operário" [44].

A economia deve assumir um sentido profundamente humano. Deve deixar de estar a serviço dos interêsses e dos lucros, para colocar-se no serviço da pessoa humana. Para isto o sentido do bem comum deve impregnar a atividade econômica dos indivíduos, dos grupos e do Estado. "O bem comum temporal, escreve Pio XI, consiste na paz e na segurança de que gozam as famílias e os cidadãos no exercício dos seus direitos e, ao mesmo tempo, no maior bem-estar espiritual e material possível nesta vida, graças à união e à coordenação dos esforços de todos" [45].

5 — *As obrigações do Estado*

Mais de uma vez afirmamos, nas páginas anteriores, que a responsabilidade do bem comum pesa, de maneira especial, sôbre o Estado. Os Sumos Pontífices sempre falam do bem comum ao se referirem aos deveres dos governantes. Êste é um ponto pacífico que não requer maiores explicações. Se a responsabilidade da organização social cabe ao poder público, se as leis que regem a sociedade emanam dos poderes públicos, se a constituição e preservação de uma ordem social, política e econômica estável e pacífica depende da autoridade pública, é evidente que o bem comum depende dêsse mesmo poder, em grande parte.

Já citamos vários textos pontíficios, nos quais se fala da responsabilidade e obrigação dos governantes na organização daquela ordem social que deve coincidir com o bem comum. Leão XIII escreve: "O poder civil, encarado na sua natureza, está constituído e impõe-se para prover ao bem comum, fim supremo que justifica a origem da sociedade humana" [46]. É uma obrigação que resulta da própria ordem natural das coisas. Por isso "a autoridade civil não deve servir, sob qualquer pretexto, para a vantagem dum só ou de alguns, uma vez que se constituiu para o bem comum" [47]. A razão que precede esta afirmação é a mesma de sempre, várias vêzes repetida, neste artigo: a autoridade deve "exercer-se para as vantagens dos cidadãos, pois, os que têm autoridade sôbre

---

(44) *Radiomensagem,* Natal, 1942, D. P. 67, n.º 12.
(45) Enc. *Divini Illius Magistri* D.P., 7, n.º 39.
(46) *Aux milieux des sollicitudes,* 16 de fevereiro de 1892.
(47) Enc. *Immortale Dei,* D. P., 14, n.º 7.

os outros são dela investidos *exclusivamente* para assegurar o bem público" [48].

Pio XII também afirmou, depois de citar a Enc. Immortale Dei: "Nobre prerrogativa e missão do Estado é, pois, o fiscalizar, auxiliar e ordenar as atividades particulares e individuais da vida nacional, fazendo-as convergir harmônicamente para o bem comum, que não pode ser determinado por concepções arbitrárias, nem pode receber a sua norma primàriamente da prosperidade material da sociedade, mas sim do desenvolvimento harmônico e da perfeição natural do homem, a quem, como meio, é pelo Criador destinada a sociedade" [49].

Dizer, no entanto, que cabe ao Estado promover o bem público não significa que o Estado deve gerir direta e imediatamente tôdas as atividades que concorrem na formação daqueles bens que constituem o bem público. Fará diretamente o que os indivíduos e os grupos intermediários não puderem fazer. Quanto ao mais, sua missão precípua é colaborar, auxiliar, coordenar, criar condições para que os próprios cidadãos possam agir e fazer.

A Encíclica Mater et Magistra reconhece que o bem comum confere ao Estado, em nossos dias, poderes cada vez mais amplos e extensos. "A nossa época assinala uma tendência para a expansão da propriedade pública, quer do Estado, quer da coletividade. O fato explica-se pelas funções, cada vez mais extensas, que o bem comum exige dos poderes públicos" [50]. Não deixa, porém, de reconhecer que o *princípio de subsidiariedade* continua válido, não devendo os poderes públicos "aumentar seu domínio senão na medida em que verdadeiramente o exijam motivos evidentes do bem comum" [51].

Para cumprir perfeitamente sua missão, o Estado, ou seja os poderes públicos, deve, como condição preliminar: dar iguais condições a todos; dividir e distribuir o trabalho, sob a forma e na medida em que o exigir o bem comum [52]; cuidar igualmente de tôdas as classes sociais, observando rigorosamente as leis da justiça distributiva [53]; e cuidar, de maneira especial das classes menos favorecidas.

---

(48) Ibidem.
(49) Enc. *Summi Pontificatus*, D. P., 23, n.º 24.
(50) D. P., 135, n.º 114.
(51) Ibidem.
(52) Cf. Enc. *Mater et Magistra*, D. P., 135, n.º 41.
(53) Cf. Enc. *Rerum Novarum*. É, portanto, desrespeitar uma das exigências fundamentais do bem comum, nomear para postos de

Quanto a êste último ponto, as Encíclicas sociais são muito claras. Na *Rerum Novarum* lemos o seguinte: "Na proteção dos direitos particulares, (o Estado) deve preocupar-se, de maneira especial, dos fracos e dos indigentes. A classe rica faz das suas riquezas uma espécie de baluarte e tem menos necessidade da tutela pública. A classe indigente, ao contrário, sem riqueza que a ponham a descoberto das injustiças, conta principalmente com a proteção do Estado. Que o Estado se faça, pois, sob um particularíssimo título, a providência dos trabalhadores, que, em geral, pertencem à classe pobre" (54). Esta proteção particular dos trabalhadores é exigida pelo bem comum "porque importa soberanamente à nação que os homens, que são para ela o princípio de bens tão indispensáveis, não se encontrem contìnuamente a braços com os horrores da miséria" (55). A Encíclica *Pacem in terris* repetiu recentemente esta doutrina, usando os mesmos têrmos empregados por Leão XIII (56).

É claro que não apenas o Estado é responsável pelo bem comum, mas todos os cidadãos, que devem igualmente considerar-se "responsáveis pela realização do bem comum" (57). Pio XII muitas vêzes havia afirmado essa obrigação. À medida em que aumenta a consciência social, aumentam as obrigações de colaborar, de maneira consciente, no bom andamento da coisa pública e na realização do bem estar social (58). João XXIII repetiu esta doutrina em sua última Encíclica: "Todo o cidadão e todos os grupos intermediários dever contribuir para o bem comum. Disto se segue, antes de mais nada, que devem ajustar os próprios interêsses às necessidades dos outros, empregando bens e serviços na direção indicada pelos governantes, dentro das normas da justiça e na devida forma e limites de competência" (59).

---

responsabilidade pessoas inábeis ou incompetentes, sacrificando o bem estar de um povo, ou de uma parcela da nação, a interêsses políticos.

(54) D. P. 2, n.º 54. Nesta mesma Encíclica, Leão XIII recomendou várias vêzes os operários à proteção, assistência e cuidado do Estado.

(55) Ibid., n.º 51.

(56) D. P. 141, n.º 56: "Acontece, no entanto, que por razões de justiça e equidade, devem os poderes públicos ter especial consideração para com membros mais fracos da comunidade, os quais se encontram em posição de inferioridade para reivindicar os próprios direitos e prover a seus legítimos interêsses".

(57) Enc. *Mater et Magistra,* D. P., 135. n.º 93.

(58) Cr. *Radiomensagem* sôbre a Democracia, D.P. 69.

(59) Enc. *Pacem in Terris,* D. P. 141, n.º 53.

A renovação da ordem social deverá começar por uma renovação do espírito público. Tanto os governantes como os cidadãos todos, deverão criar e desenvolver o espírito do serviço do bem público. Sòmente com a colaboração de todos, sob a guarda e orientação dos poderes públicos, é possível uma ordem social de acôrdo com as exigências da pessoa humana, isto é, a ordem perfeita do bem comum.

RAIZES HISTÓRICAS DA CRISE BRASILEIRA

— I —

José Pedro Galvão de Sousa

Indagar das origens da crise brasileira não é apenas uma obra de história. Trata-se de pesquisa indispensável para colhermos elementos que possibilitem a elaboração de um plano de reconstrução nacional. Sem o conhecimento da natureza dos nossos males e das suas causas, não podemos dar-lhes remédio. Até aqui têm imperado as soluções empíricas e imediatistas, ou então a demagogia mais desenfreada, inspiradora da campanha que se vai fazendo em prol das chamadas reformas de base.

Estas breves considerações dizem respeito à crise política do nosso país, que já se tornou crônica e vem determinando a crise econômico-financeira [1].

Revoluções, golpes de Estado, alterações no sistema de govêrno vêm-se sucedendo numa seqüência interminável, desde a quartelada da qual se originou a república. Depois da questão entre os homens de farda que assinalou a queda da monarquia, uma outra crise político-militar se manifestava, mal instalado o novo regime: o Congresso era fechado, o presidente substituído, canhões troavam na Guanabara. Em Novembro de 1955 voltámos a presenciar algo de semelhante, depois de todos aquêles episódios de 1922, 1924, 1930, 1932, 1937, 1945 e 1954. A revolução de 30, pondo fim à primeira república, longe de aplacar estas manifestações cíclicas de um mal pertinaz, veio torná-las mais virulentas. Tais episódios, chegando até Agôsto de 1961, não constituem várias crises em cadeia, mas lances sucessivos da mesma crise.

---

(1) Nos primeiros tempos da república já foi assim. A mudança do regime, em conseqüência de uma crise político-militar, acarretava a crise político-financeira. Era o encilhamento, provocado pela desastrosa passagem de Rui Barbosa pelo Ministério da Fazenda.

É deveras alarmante a incapacidade dos nossos homens públicos para enxergarem, através de tôdas essas peripécias por que temos passado, e conseguirem discernir as causas reais da anarquia brasileira. Infelizmente há casos em que não se trata de incapacidade, mas de algo ainda mais grave. Se o peor cego é o que não quer ver, que dizer então dos que vêem e depois fecham os olhos à verdade? Uns e outros haverá, entre os responsáveis pelos destinos nacionais. Para assegurar as suas posições e manter uma situação que lhes é vantajosa, preferem por vêzes não enfrentar a realidade face a face, ou então desviam o olhar do que estão vendo com clareza. Alguns talvez o façam por comodismo, ou por falta de vocação para acometer grandes empreendimentos, ou ainda por preferirem seguir a rotina e deixar como está para ver como fica.

Já era tempo de termos no Brasil um pensamento político nacional, fruto do amadurecimento de reflexões sôbre a nossa história e de investigações sociológicas em tôrno dos problemas do país. Obras de vulto aí estão, bastando citar entre os autores mortos o nome de Oliveira Vianna e entre os vivos o de Gilberto Freyre. Centros culturais, debates públicos, congressos ou semanas de estudos, tudo isto temos visto, aliás em grande parte como um indício de que se deseja conhecer melhor o Brasil e encontrar uma solução para as dificuldades em que se debate. A juventude estudantil tem-se colocado ùltimamente na vanguarda de tais iniciativas. Lamentàvelmente, porém, são em geral tentativas esparsas, trabalhos sem a devida sistematização, desviados com freqüência por influências políticas e pela demagogia imperante, sem falar daqueles que se põem a considerar os problemas nacionais em função das ideologias revolucionárias, de procedência alheia, que nos pretendem impingir.

Na verdade, a reconstrução nacional supõe o conhecimento das nossas origens, da nossa missão histórica, do nosso significado como Nação. E também nesta perspectiva devemos perquirir as causas da crise política que nos assola.

Em 1924 publicava-se, em edição do *Anuário do Brasil,* um volume de magna relevância sob o título *À margem da história da república.* Tratava-se de um "inquérito por escritores da geração nascida com a república", nomes expressivos de educadores, juristas, sociólogos, historiadores e críticos literários. Em seu depoimento, o eminente jurista Pontes de Miranda discorria sôbre "a origem dos nossos males" e, depois

de ter apontado entre êstes "o despotismo das oligarquias *sem história*", "a venalidade, o partidarismo e a prepotência", denunciava o vício tão brasileiro da "cópia do estrangeiro" nas leis e nas instituições. Indicava assim algumas causas de natureza moral, concernentes ao homem, e outras especìficamente políticas, relativas às instituições e ao regime. Não vamos subestimar as primeiras, nem queiramos atribuir à organização política um poder mágico de transformar os homens. Mas o certo é que tôda a questão de um bom sistema de govêrno está em se observar o seguinte princípio: OS QUADROS INSTITUCIONAIS DEVEM SER ACONDICIONADOS À NATUREZA HUMANA, NÃO CONSIDERADA EM ABSTRATO, MAS COMO HISTÒRICAMENTE SE REALIZA NOS HOMENS PERTENCENTES A UMA COMUNIDADE ÉTICA E CULTURAL, QUE É A NAÇÃO.

Dêste acondicionamento depende não só o funcionamento satisfatório de um regime, mas ainda a valorização dos homens, no sentido de serem melhor aproveitadas as suas qualidades e de não haver tanta ocasião para prevalecerem os seus defeitos. Há instituições que suscitam ou favorecem a prevaricação.

Se o melhor regime pode ser deturpado pela corrupção dos homens, por outro lado é um simplismo muito grande querer reduzir as questões políticas a questões estritamente éticas. A formação dos homens de govêrno, como se pode ver nos antigos tratados que versavam sôbre a educação do príncipe, é primordialmente uma disciplina moral e religiosa — como, aliás, tôda educação — mas ela não pode, claro está, deixar de incluir os aspetos pròpriamente políticos, relacionados por sua vez com indispensáveis conhecimentos de história, antropologia cultural e psicologia social.

Tudo isto tem faltado aos nossos homens públicos, e, salvo honrosas exceções, tem sido a grande carência das nossas elites dirigentes.

"Contra os nossos destinos", — escrevia, naquele seu depoimento, Pontes de Miranda — "estiveram os que importaram o apriorismo filosófico e político, o capitalismo opressor e cego, a imitação de costumes e hábitos moralmente inferiores, como se os *nossos* não fossem suscetíveis de evolução própria e segura".

O apriorismo político tem sido um dos nossos grandes males. Ainda hoje domina, e, quando se fala em "reformas de base", surgem logo soluções apriorísticas, freqüentemente copiadas do estrangeiro.

Se olharmos para outras nações, verificamos que não só no Brasil isto tem acontecido, e que são justamente os povos cujas instituições decorrem de um desenvolvimento histórico orgânico, e não de esquemas abstratos, os mais dotados de estabilidade política e em melhores condições de resolver os seus problemas sem que êstes cheguem a se transformar em crises endêmicas.

Na constelação de povos a que pertencemos, em face do mundo hispano-americano, o apriorismo político se nos apresenta deitando raizes profundas e produzindo alhures devastações ainda maiores que entre nós.

Visto o que seja êsse fenômeno no Brasil, passemos em seguida a considerações de caráter comparativo, para depois voltarmos ao caso brasileiro e a um novo cotejo, desta vez interno, no tocante à diversidade de formação do direito público e do direito privado em nosso país.

Temos, assim, o seguinte roteiro a percorrer:

1 — o apriorismo político no Brasil;

2 — direito histórico e direito abstrato nos povos modernos;

3 — Brasil e América espanhola: paralelismos e contrastes;

4 — contrastes internos.

1. *O apriorismo político no Brasil.*

O raciocínio apriorístico, em matéria política, é aquêle que desdenha da realidade e dos conhecimentos da história para construir sistemas baseados tão sòmente em princípios jurídicos. Partindo das visões da natureza humana, com os seus direitos, e do Estado, com os seus poderes, tais sistemas levam-nos para uma estratosfera de conceitos e abstrações sem nenhum sentido prático.

Êsse apriorismo ideológico pode coexistir, e aliás tem coexistido, com o oportunismo pragmático. Os políticos que manejam idéias em desacôrdo com a experiência social de um povo fazem-no, muitas vêzes, sem dar nenhuma importância nem a tais idéias, nem a quaisquer outras. Servem-se delas para revestir de dignidade a posse do poder, como tantas vêzes temos visto apelar para a legalidade a fim de encobrir ilegalidades e movimentos subversivos.

Mas ao lado dos oportunistas pode haver e tem havido políticos sinceramente idealistas, que acreditam no valor daquelas fórmulas destituídas de eficácia real.

A respeito dêste idealismo, são bem conhecidos os estudos de Oliveira Vianna condensados posteriormente no volume *O idealismo da Constituição.* Seus primeiros trabalhos, neste sentido, encontram-se no mencionado inquérito sôbre a História da República e num opúsculo publicado por ocasião do centenário da independência, em 1922. Leva êste o título: *O idealismo na evolução política do Império e da República,* e aí se refere o autor a duas espécies de idealismo: "o idealismo "utópico", que não leva em conta os dados da experiência, e o idealismo "orgânico", que só se forma de realidade, que só se apoia na experiência, que só se orienta pela observação do povo e do meio. Êste nunca o praticamos, aquêle tem sido o nosso grande pecado de cem anos e a razão única de não termos conseguido ainda, no longo espaço de um século de independência, realizar a definitiva organização social e política do nosso povo".

Em face da Constituição então vigente, isto é, a de 1891, escrevia Oliveira Vianna: "todo o sistema político engenhado na Constituição assenta-se sôbre um certo número de presunções, que, entre nós, não tem nem pode ter nenhuma objetividade possível. São presunções de natureza meramente especulativa, inteiramente fora das condições reais da nossa vida coletiva".

Aliás, é o bastante considerar as alterações da nossa ordem política oriundas da implantação da república para desde logo nos darmos conta da justeza de uma tal afirmação.

Com efeito, a modificação do regime operada em 1889 e estruturada com a Constituição de 1891 implicou, para o Brasil, passar da monarquia para a república, do Estado unitário para o Estado federal, e ainda do parlamentarismo para o presidencialismo. Ou seja: nova forma de govêrno, nova forma de Estado, novo sistema de govêrno.

Que pensar de uma tão substancial mudança? — Ou estávamos inteiramente errados até então, ou daí por diante é que ficamos adotando instituições inadequadas à vida nacional.

Na verdade, se havia erros no regime pelo qual nos governávamos desde 1822, se se deblaterava contra o poder pessoal do Imperador, se se almejava uma organização política mais descentralizada num regime federativo, o certo é que os sessenta anos do Império haviam sido para nós aquela "grande parada" a que se referia Euclides da Cunha, num contraste com a instabilidade política das repúblicas vizinhas e numa afirmação de prestígio para o Brasil perante o mundo. Mudar tudo, como se mudou, era necessàriamente caminhar para

o incerto, para o desconhecido. Uma coisa teria sido reformar as instituições, alterá-las para melhor atender às exigências da vida nacional, corrigir o que não funcionasse bem. Outra coisa, o que se preferiu: pôr tudo abaixo.

Ora... *natura non facit saltum.* E se isto é exato para o mundo físico que nos cerca, não deixa de ter também sua aplicação em se tratando da natureza das relações sociais. Relações que não são necessárias, como as constitutivas das leis físicas, não estão sujeitas ao determinismo, não procedem de uma evolução biológica, mas têm a seu modo leis reguladoras e seguem um processo de formação orgânica manifestado no desenvolvimento histórico dos povos.

República, Federação e Presidencialismo eram, no Brasil, fórmulas inspiradas pelo apriorismo político.

Consideremo-las cada uma de per si.

I — *República* — A questão em tôrno da melhor forma de govêrno não tem nenhum sentido prático senão quando examinada perante uma situação concreta. "Monarquia? República? Oh! a balbúrdia ignobil dos mitos que nada exprimem..." exclamava Antonio Sardinha em face da confusão política de Portugal no seu tempo. O que importa é saber qual o regime mais adequado a cada povo, levando-se em conta seus costumes e suas crenças, sua formação étnica e histórica, seu acondicionamento geopolítico.

Neste sentido, não se pode negar que a república, entre nós, esteve muito longe de ser uma *conclusão* do estudo da sociologia política brasileira, tendo, pelo contrário, constituído um *ponto de partida* ideológico de bachareis e homens de letras, entusiasmados com exemplos colhidos em plagas muito distantes das nossas.

A propaganda republicana atingiu as minorias políticas que não encontraram diante de si a oposição séria resultante de uma convicção monárquica, de uma doutrina que pudesse sustentar o trono, ou mesmo de um enraizamento histórico das instituições políticas do Império.

A monarquia era o fruto de uma continuidade histórica. Após nos termos separado polìticamente de Portugal, o regime se mantinha dadas aquelas circunstâncias da vinda de D. João VI para o Brasil, com a transferência da Côrte, e da presença do Príncipe Regente, colocando-se à frente dos patriotas brasileiros, revoltados contra as exigências provocantes da Constituinte de Lisboa.

Três séculos de regime monárquico haviam feito o Brasil. A nossa integridade territorial, contrastando com a fragmen-

tação operada na América espanhola depois da independência, resultava da fôrça catalisadora da Coroa. Entre os elementos que contribuiram para tão notável resultado, aponta Pandiá Calógeras, em primeiro lugar, a vinda da Família Real à América e a elevação da antiga colônia a reino. As tradições patriarcais da sociedade brasileira coadunavam-se com o regime. A inexistência de uma opinião pública organizada e a índole turbulenta das populações, por outro lado afeitas ao gôsto pela autoridade e fáceis de governar desde que esta se visse cercada de acatamento e prestígio, tudo isto tornava pouco recomendável para o Brasil a forma republicana. A instabilidade política, as lutas, as incertezas, a ameaça de desagregação, no período regencial, que fôra uma antecipação da república, valiam por uma grande advertência.

Os propagandistas da República não nos deixaram uma só obra em que tivessem justificado de forma convincente, à vista da situação do país, as vantagens de uma alteração na forma de govêrno. Rui Barbosa, batendo-se pela Federação, reclamava-a "com ou sem a Coroa", deslocando a questão da forma de govêrno para a da forma de Estado, quando na verdade a mudança desta não era incompatível com a manutenção daquela.

Compreende-se, assim sendo, que a minoria republicana, pequena mas ativa, — segundo pondera ainda Calógeras, — tivesse atacado o instituto monárquico com armas forjadas pelos próprios defensores da forma imperial. Isto explica que fosse recrutar os seus correligionários entre os fazendeiros descontentes com a abolição, nos meios militares fermentados pela indisciplina e mal afeiçoados à dinastia, e junto ao clero, que conservava uma recordação bem viva da questão dos Bispos. O papel do elemento militar na queda da monarquia foi decisivo, e não se deve pensar que a abolição e a questão religiosa tenham sido causas da república [2]. Mas o fato é que a irradiação da propaganda republicana, a não ser entre os estudantes das Academias de Direito, os "cadetes filósofos" de Benjamin Constant e, segundo o depoimento de

---

(2) Em *O ocaso do Império*, Oliveira Vianna mostrou como o ideal republicano não foi o ideal das classes conservadoras e rurais, mas negócio de gente da cidade, e especialmente da mocidade estudantil. Um ano antes de sua proclamação, o deputado mineiro Sebastião Mascarenhas afirmava, em discurso perante seus pares, que a expansão dêsse ideal não vinha de um despeito por causa do 13 de maio, tanto assim que a maioria dos republicanos se encontrava nas cidades e vilas.

Afonso Celso, os alunos de alguns Seminários eclesiásticos, só encontrava receptividade procurando somar aquêles descontentamentos.

Argumentação com fundamento histórico ou doutrinário, em vão procuramos encontrar nos escritos da propaganda. Exploram-se as fraquezas do govêrno e os ressentimentos de algumas classes. O Manifesto de 1870, marco inicial do movimento republicano, é de uma indigência total em matéria de idéias políticas.

De que se compunha o libelo contra o antigo regime e o velho monarca? Responde Oliveira Vianna: "Das velhas acusações contra o "poder pessoal", da grita dos liberais e dos conservadores caidos em desgraça, do ressentimento dos ministros postos pela Coroa no olho da rua..." E além disso, o fluxo oratório. Não se pregava, declamava-se. O Conde Afonso Celso, descrevendo a eloqüência de Campos Sales, diz que êste seu colega de Parlamento, nos discursos, pronunciava a palavra *República* com muitos *rr* e a palavra *Povo* com muitos *oo*, "arrastando a língua, esforçando-se por emprestar entonações trágicas e misteriosas aos lugares mais comuns".

Acrescente-se o pequeno grupo de positivistas, enfeitiçados pela "Religião da Humanidade", e ter-se-á o quadro completo dos doutrinadores do novo regime.

Para os jovens estudantes, a república surgia como alguma coisa diferente, com o sabor da novidade, que muitos desejavam experimentar sem ter feito uma reflexão séria sôbre o assunto, mesmo por não terem elementos com que fazê-la. O direito constitucional entre nós era ensinado segundo a cartilha da Revolução Francesa, e é natural que os seus leitores inexperientes quisessem ver também no Brasil o barrete frígio substituir uma coroa que lhes parecia fora de moda, sobretudo no continente americano, onde não existia nenhuma outra.

Surgiu então o *slogan* de que o Brasil não podia ser uma exceção na América. Para isto contribuia fortemente o exemplo dos Estados Unidos, cujo imperialismo, denunciado nas páginas imortais de *A Ilusão Americana,* não se fazia sentir apenas no terreno econômico.

Tudo isto mostra o apriorismo político da república. As idéias da Revolução de 1789, as instituições norte-americanas, a filosofia de Augusto Comte, finalmente o exemplo de *outras* nações, eis as fontes do ideal republicano no Brasil.

Quanto a êste último ponto, não nos dávamos conta de que a nossa fôrça, o nosso prestígio, a nossa superioridade estava exatamente no fato de sermos uma exceção. Desde os

primeiros tempos da independência, e até antes, os acontecimentos históricos vinham mostrando que a Nação brasileira era predestinada a uma situação tôda especial nas Américas. Uma tal peculiaridade decorria das condições próprias da colonização portuguêsa, divergindo em parte da espanhola e muito mais ainda da inglêsa. A nossa língua era diferente; a fusão das raças aqui se operava contrastando com a extirpação violenta do elemento indígena ou a segregação racial do negro, como nos Estados Unidos, e sem os choques semelhantes aos havidos com aztecas e incas; ao contrário da América inglêsa, onde diversas colônias separadas se reuniram posteriormente numa Federação, e da América espanhola, onde quatro grandes vice-reinados se dividiram em pequenas repúblicas, nós constituimos desde os primórdios da colonização até à fundação do Império um Estado unitário, o "Estado do Brasil" segundo a designação oficial, cuja integridade territorial a monarquia assegurava. Só o Brasil recebera um monarca vindo da Europa para aqui instalar a capital do seu Império; só o Brasil, de entre as nações latino-americanas, se representava no Congresso de Viena, com soberania, que já tinha desde 1815, quando elevado a Reino Unido; só o Brasil conseguia manter, na América do Sul, por mais de sessenta anos, a mesma Constituição, enquanto o seu direito privado continuava a reger-se pelas Ordenações filipinas, que durariam até 1916.

A monarquia, no Brasil, não podia continuar por ser uma exceção na América... Por esta lógica, devíamos também deixar de falar o português.

O ideal republicano, acalentado prazeirosamente por acadêmicos e cadetes, teria desde logo uma realização cheia de amarguras. E vimos então que, depois das primeiras decepções, ou ao têrmo de muitas provas e vãs tentativas para depurá-lo, os idealistas da primeira hora, os republicanos históricos, acabavam por confessar: — "Não era esta a República dos meus sonhos!"

Um sonho, um devaneio, um apriorismo, eis o que foi o ideal republicano no Brasil.

Não admira, diante disso, que, uma vez proclamado o novo regime, o que de mais valioso e substancial os antigos propagandistas vieram a realizar depois — como ocorreu com Campos Salles — não tenha sido "devido à obediência dos dogmas e princípios contidos na farfalhagem doutrinária do

Manifesto de 1870; ao contrário, só o realizaram justamente porque, na prática, conseguiram libertar-se dêles" (3).

As deturpações freqüentes do regime justificavam as queixas e os arrependimentos dos "históricos". O poder pessoal do monarca passava a ser exercido pelo Presidente da República, quando não por homens de influência incontrastável, como Pinheiro Machado, o caudilho gaucho que fazia os presidentes. As atas falsas e as eleições a bico de pena tiravam tôda a autenticidade ao regime. E a Constituição de 24 de fevereiro de 1891, na perfeição da sua técnica jurídica e no brilho da sua pureza vernacular, ficava reduzida a objeto de declamações nas cátedras de direito constitucional, sem nenhuma significação prática para a vida política brasileira. O grande mal estava em não se aplicar a Constituição, diziam os que ainda acreditavam nela, sem se darem conta da sua radical impraticabilidade no Brasil.

Enquanto constitucionalistas imbuidos de apriorismo, eivados de formalismo jurídico e alheios aos problemas nacionais, ficavam aferrados à Constituição, um homem público dotado de sentido prático, e que haveria de ser um dos iniciadores da sociologia política entre nós, tirava de sua experiência no govêrno uma lição frutuosa, que transmitia aos seus compatrícios.

Era Alberto Torres.

Tendo ocupado a presidência do Estado do Rio de 1898 a 1900, escrevia, em prefácio ao seu livro *A Organização Nacional*: "Minha confiança na Constituição de 24 de fevereiro era, então, completa." E logo a seguir: "Ao passar, em 31 de dezembro de 1900, o govêrno da terra fluminense a meu sucessor, o General Quintino Bocaiuva, já não podia ser tão firme — desiludida, como fôra, pelos fatos — a minha confiança no regime político que haviamos adotado; e, quando no decurso de alguns anos de magistratura, vim a fazer trato mais íntimo com a Constituição da República, fixou-se em mim a convicção da sua absoluta impraticabilidade".

Dizia que a Constituição era "uma carta de princípios exóticos", uma "coleção de preceitos sem assento na vida real".

E ponderava ainda: "a constituição de um país é a sua lei orgânica, o que significa que deve ser o conjunto das normas resultantes de sua própria natureza, destinadas a

---

(3) OLIVEIRA VIANNA, *O ocaso do Império*, 2.ª ed., Cia. Melhoramentos de S. Paulo, pg. 119.

reger seu funcionamento, espontâneamente, como se exteriorizassem as próprias manifestações da maneira de ser e de viver do organismo político.

"É por isto que se chama "constituição". A nossa lei fundamental não é uma "constituição", é um estatuto doutrinário, composto de transplantações jurídicas alheias.

"Seu grande modêlo foi a Constituição dos Estados Unidos. Sôbre o arcabouço do tipo presidencial e federativo dos americanos justapuseram os constituintes princípios colhidos, aqui e acolá, no direito público de outros países, principalmente nas teorias dos publicistas franceses; e a êste acervo de doutrinas deram a forma sistemática, metódica, regulamentada, do estilo legislativo próprio do nosso espírito".

O texto encaminhado para ser discutido na primeira Constituinte republicana tinha a recomendá-lo o prestígio de Rui Barbosa. Leitor assíduo dos jurisconsultos anglo-saxônios, que mais tarde citaria freqüentemente ao fazer a exegese da Constituição brasileira, e perfeito dominador da língua vernácula, Rui, entretanto, desconhecia o nosso vernáculo sociológico. O ante-projeto de Constituição, cujos artigos ia ler diàriamente ao Marechal Deodoro à medida em que iam sendo elaborados, era uma peça primorosa quanto ao estilo legislativo e quanto ao rigor da técnica jurídica, do ponto de vista meramente formal, porém, numa completa dissonância em relação à sociedade para a qual se destinava.

A constituição, com efeito, é uma lei orgânica. Têm as sociedades a sua constituição, isto é, no dizer de Alberto Torres, a sua "maneira de ser e de viver", assim como os organismos; êstes de conformidade com as leis da biologia, aquelas segundo o processo histórico.

Na sua formação, as nações se diferenciam entre si por elementos diversos incluídos na tradição de cada uma. Sendo o Estado a Nação juridicamente organizada, nesta organização deve naturalmente refletir-se o substrato da tradição, isto é, a expressão da realidade social e da maneira de ser de cada povo.

Por outras palavras, a constituição jurídica do Estado deve corresponder à constituição histórica da nacionalidade. Do contrário será impraticável, se não mesmo utópica, fonte permanente de tensões e de conflitos.

A república vinha de um apriorismo político e se estruturava mediante uma constituição apriorística. Vejamos a seguir como os dois princípios que, no dizer de Alberto Torres, lhe serviram de arcabouço — a Federação e o presidencialismo — nasceram, entre nós, padecendo do mesmo vício de origem.

II — *Federação*. Muito se tem dito acerca da vocação federalista do Brasil. Chegam alguns a invocar o exemplo das capitanias hereditárias, sistema de divisão da terra para facilitar a colonização e administração, como um indício daquela vocação despontando nos primórdios da nacionalidade. Evidentemente o exemplo é mal escolhido, pois, dado o fracasso do sistema, logo substituido pelo regime unitário do Govêrno Geral, seria antes um argumento contrário à tese dos adeptos da Federação.

Querem alguns ver no ímpeto com que se marchava para a idéia federativa um dos elementos que favoreceram a república. E lembram o caso de Rui: a Federação "com ou sem a Coroa".

Na verdade, os federalistas do tempo do Ato Adicional e, mais tarde, os da propaganda republicana laboravam num equívoco. Sua intenção era combater a centralização monárquica e fazer vingar um programa descentralizador no plano político-administrativo. Julgaram então que, para isto, seria preciso aplicar, entre nós, o *self-government* dos anglo-saxônios, ou mesmo a teoria do Estado federal como se elaborara no direito constitucional norte-americano.

Não souberam distinguir entre o federalismo enquanto *princípio de filosofia política* e a mesma idéia enquanto expressão de uma *forma de Estado*. E além disso, quiseram aplicar o ideal do *self-government* e o esquema federativo a regiões perfeitamente diferenciadas de um país imenso, sem levarem em conta a total incapacidade de certas populações para desfrutarem de uma autonomia, que outras, as populações mais desenvolvidas do sul, podiam legìtimamente reclamar.

Naquelas províncias nordestinas, não sabemos dizer se em estado semi-feudal ou semi-tribal, que sentido podia ter a Federação e a igualdade dos Estados? Perante uma sociedade a praticar ainda a justiça privada para resolver os seus conflitos, como falar em descentralização judiciária e processual?

Mais uma vez Oliveira Vianna: "Fazer sair dessa população os órgãos da justiça e da polícia, como queriam os radicais de 68, não era defender a liberdade e a justiça, mas condená-la fatalmente à morte certa pelo trabuco do banditismo. Os horrores do Código de Processo de 32 e os desmandos do Ato Adicional de 34 bem o demonstraram" (4).

---

(4) OLIVEIRA VIANNA, *O idealismo da Constituição*, 2.ª ed. aumentada, Cia. Editôra Nacional, 1939, pgs. 62-63.

No seu apriorismo político, e sempre seduzidos pelas fórmulas estrangeiras, os bacharéis ideólogos da propaganda republicana se descuidavam do principal. Um exame atento da geografia brasileira, do nosso variável grau de desenvolvimento econômico e das condições políticas, não menos variáveis de norte a sul, os teria feito compreender que precisavamos de uma nova divisão administrativa e de uma revisão dos limites entre as províncias. Tratava-se de uma reforma fácil de executar num Estado unitário e que, aliás, era condição preliminar de êxito para o próprio ideal federativo pelo qual se batiam.

Mas o que lhes passou totalmente despercebido foi êste duplo aspeto do federalismo: 1.º). um princípio de aglutinação social, com resguardo das liberdades; 2.º). a teoria do Estado federal.

A descentralização tão desejada corresponde mais exatamente ao primeiro dêsses aspetos. Pois o Estado federal, se implica descentralização no concernente à organização político-administrativa, pode não realizar a descentralização no que diz respeito às relações entre o Estado e a sociedade. Por isso mesmo, o critério da centralização ou descentralização, para diferenciar o Estado federal do Estado unitário, não prevaleceu entre os juristas que se têm dado ao trabalho de caraterizar a natureza jurídica de um e de outro. Há Estados federais muito centralizadores, como é o caso da União Soviética, e no Estado unitário pode existir uma grande descentralização, a exemplo do ocorrido nas monarquias francesa e espanhola antes do absolutismo.

Aliás, devemos ter presente que centralização e descentralização não se excluem mas se completam. Ambas são legítimas, e em tôdas as sociedades políticas deve haver um certo grau de centralização coexistindo com a descentralização. Sem uma política centralizadora, o poder do Estado não está apto a manter a unidade nacional, mas o excesso da centralização pode também provocar uma reação que venha a comprometer essa unidade. Êste foi o caso dos surtos do separatismo vasco e do catalão em face do centralismo do govêrno de Madrid. E com muita sabedoria Luis XIV, já em pleno absolutismo, recomendava que não se alterassem os usos e costumes da região da Alsácia.

De uma vasta rêde de autonomias — municipais, regionais, associativas, profissionais — compõe-se a sociedade política unificada pelo Estado, cujo poder, no exercício da soberania e tendo em vista os interêsses nacionais, deve saber dosar

uma certa medida de centralização com o respeito por aquelas autonomias. A defesa do país, o seu desenvolvimento, a necessidade de conter fôrças econômicas e mesmo políticas cuja ação pode ser nociva à segurança nacional, tudo isto pode justificar providências centralizadoras.

Temos visto que, em épocas excepcionais, diante de calamidades públicas, em tempo de guerra ou de crise econômica, o Estado alarga as suas atribuições para atender a uma situação tôda de emergência. Mas quando o Estado põe o pé em algum terreno difìcilmente daí o retira. E assim o que se apresentava como provisório torna-se definitivo, crescendo mais e mais o âmbito de ação dos poderes públicos em dano das liberdades. Haja vista o que se passou com a política de nacionalizações da Inglaterra, diante das contingências decorrentes da segunda guerra mundial.

A tendência centralizadora do Estado moderno parece insopitável, quer se trate de Estados unitários, quer de Estados federais.

Ora, há um princípio de filosofia política, inspirado na visão do homem como um ser cuja finalidade última transcende os limites temporais do bem comum — fim do Estado — e cuja sociabilidade se expande através de formas variáveis de organização comunitária, diante das quais o Estado é como que a cúpula de um edifício. Em tal concepção, que corresponde à idéia do homem e da sociedade segundo a filosofia cristã, o fundamento da descentralização está na liberdade pessoal do homem e na esfera de ação próprias das famílias e de outros agrupamentos que constituem a sociedade global.

Nesses têrmos, devemos considerar que os negócios pessoais de cada homem devem ficar ao seu próprio critério, e assim também o que é da família deve pertencer à família, da profissão aos organismos profissionais, do município à população local, da região ao conjunto de populações aí radicadas — e aí está a descentralização; enquanto ao Estado cabe cuidar do concernente aos interêsses gerais de tôda a Nação, legitimando-se aqui a sua ação centralizadora.

O federalismo surge exatamente como expressão dessa regra de bom senso, decorrência lógica da formação da sociedade política pelos grupos menores que a constituem. Reunindo-se tais grupos sob a égide do Estado, não deve êste absorvê-los, mas manter uma descentralização social — e não apenas administrativa — num plano de coexistência com a centralização política.

Assim entendido, o federalismo assemelha-se ao corporativismo, e opõe-se ao mesmo tempo ao individualismo desagregador e ao coletivismo socializante. Na descentralização social está o segredo de um autêntico regime de liberdades, pois aquêles grupos intermediários protegem eficazmente o homem contra a tirania do Estado, fazendo o papel de amortecedores e impedindo a ampliação desmedida da atividade estatal.

Hubert Armbruster, no *Staatslexikon,* enumerando as diversas modalidades do federalismo, faz ver que representa êste a orientação positiva para um moderado pluralismo político e social, relacionando-o com o princípio de subsidiariedade, pelo qual se afirma o caráter supletivo da ação social do Estado.

Tal era a filosofia política de Constantino Frantz, na Alemanha bismarckiana. Preconizando o federalismo como "idéia universal", independentemente da forma do Estado, aquêle publicista, influenciado pelo romantismo do seu tempo, opunha-se às tendências centralizadoras do *Reich* e, em contraste com outros teorizadores políticos de então, dizia que os alemães tinham sentimento de classe, espírito corporativo e associativo, consciência nacional, porém lhes faltava consciência de Estado (*Staatsgeist*). O pensamento néo-romântico de Othmar Spann, na Alemanha hitlerista, reproduz o princípio federalista no sistema denominado "universalismo".

Para Gonzague de Reynold, êsse princípio não é político, mas social: tôda federação começa por ser uma associação. Interpretando a experiência suiça, o autor da *Formation de l'Europe,* em seus bilhetes aos senhores de Berna, apresenta-nos o federalismo como postulado político e social da filosofia cristã. Sem aceitar a concepção cristã da vida, Proudhon defendia o federalismo como o único meio de harmonizar a autoridade com a liberdade, deixando a cada uma destas sua própria esfera, sua competência e sua plena iniciativa.

Entre as muitas modalidades que o princípio federalista pode revestir, acham-se a da organização dos Estados, no plano internacional, e a da organização interna de um Estado nos moldes do regime federativo, em oposição ao unitário. O Estado federal teve modernamente uma elaboração teórica de grande repercussão no campo do direito público, elaboração esta proveniente da experiência dos Estados Unidos após a independência. Os escritos do *Federalist* e os Comentários à Constituição de Story ou Cooley tornaram-se clássicos entre as fontes bibliográficas da teoria do Estado federal. Quando

o jovem estudante Rui Barbosa se transferia da Faculdade de Direito de Recife para a de São Paulo, vinha sobraçando um volume de Story e o ensaio de Tocqueville sôbre a democracia americana. No dia de sua formatura, querendo dar ao pai uma lembrança, oferecia-lhe o livro *La Rèpublique Amèricaine* de Brownson, oferta simbólica, na observação de Luiz Viana Filho, pois um e outro se identificavam na admiração comum pelos Estados Unidos.

Sabemos que a Federação, na república norte-americana, se formou naturalmente, isto é, seguindo um processo histórico, pela união das treze colônias lá estabelecidas e separadas da Mãe-Pátria, para constituirem primeiro uma Confederação e depois o Estado federal, instituído pela Constituição de 1787. O Estado federal foi, assim, o resultado de uma integração de vários Estados unitários que o precederam. Houve uma aliança e uma união entre êles — *foedus* — e isto explica a denominação de "Estados Unidos" dada ao organismo político daí originado.

Em sentido inverso deu-se a formação do Estado federal no Canadá. De um primitivo e único Estado nasceram, neste país, entidades componentes do Estado federal. O processo foi de divisão, e não de unificação, como nos Estados Unidos.

Donde a diferença da regra para a repartição de competências, matéria que é o fulcro do regime federativo. No primeiro caso, os Estados cederam uma parte de suas contribuições à União, e por isso a Constituição determina que cabem aos Estados tôdas as atribuições nela não expressamente mencionadas como pertencendo à União. No segundo caso, isto é, no regime canadense, o contrário: entende-se que as faculdades não expressamente outorgadas aos Estados ficam reservadas à União.

A Federação implantou-se no Brasil sem que fossem levadas em conta as peculiaridades históricas. Eramos, desde o primeiro século da vida nacional, um só domínio do Império luso; fomos depois um só Reino unido a Portugal; por fim, um Estado unitário na monarquia. Transformava-se o regime, com a república, como se as antigas províncias do Império se estivessem reunindo por uma aliança para constituir um novo Estado. O nosso federalismo ficou sendo logo aquêle super-federalismo que o próprio Rui Barbosa se viu forçado a combater.

Era um fruto do apriorismo político, que Rui reconheceu posteriormente, referindo-se à "nossa pretenciosa inexperiência", às "nossas frívolas aspirações à perfeição imediata e absoluta", ao "espírito de abstração e de seita, que infeliz-

mente interveio na gestação constitucional da República". Os constituintes de 1890, dizia ainda Rui Barbosa, "puseram timbre em nos dotar de uma Constituição mais adiantada, mais liberal, mais descentralista, mais tudo que a americana, não havendo liberalismo, nem democracia, nem federação que lhes bastasse" [5].

Oito anos depois de promulgada a Constituição de 24 de Fevereiro, o seu grande patrono vinha confessar uma desilusão amarga. Em artigo publicado na *Imprensa* do Rio de Janeiro, apontava para a diferença das situações dos Estados Unidos e do Brasil ao adotarem êstes países a organização federal. "Ali consistia a dificuldade essencial na formação de um povo americano, que pròpriamente não existia, que o sistema fracionário da colonização inglesa não permitia criar, e na capitulação das autonomias existentes ante o princípio da unidade nacional. Aqui tinhamos a unidade nacional e o organismo de um povo constituído, que as tendências da transformação nos parece ameaçarem com o risco de uma ação cada vez mais dissolvente."

O Senado e o Poder Judiciário representam peças essenciais no regime federativo americano. Aquêle, como órgão de representação dos Estados, mantendo o equilíbrio no seio da Federação e fazendo-os participar corporativamente da vontade comum da União. O Poder Judiciário, através da Corte Suprema, na sua tarefa de guarda da Constituição, assegurando a divisão de competências entre a União e os Estados, conforme ao disposto no texto constitucional.

E vejamos o que a respeito escrevia Rui Barbosa, a 24 de fevereiro de 1898, no citado artigo: "Certamente há criações que não se imitam, que não se transportam. Não basta a vontade e a ciência, para obter, noutro país, a reprodução de um Senado como o americano. Não vale a inteligência do modêlo, nem a arte da adaptação, para transplantar dos Estados Unidos o seu Supremo Tribunal. Instituições destas não se alcançam pela habilidade plástica dos legisladores. Dependem eminentemente da idoneidade dos povos, como do carater das raças. E sem elas bem duvidoso é que a nosso Constituição tenha o direito de pretender à afinidade, que supõe, com a obra de Washington e seus colaboradores".

Por fim, acabava descrevendo a situação lastimável a que, em tão poucos anos, o regime federativo havia conduzido o Brasil: "em vez do Govêrno dos Estados por si mesmos, ganhámos a tiranização dos Estados pelos Governadores: a

---

(5) *Rui Barbosa, Finanças e política da República,* Rio de Janeiro, 1892, pags. 91 e 283-284.

emancipação absoluta dêstes, com a absoluta sujeição daqueles a um mecanismo de pressão incomparàvelmente mais duro que o da centralização antiga sôbre as províncias de outrora. Dir-se-ia que desta inversão nos produtos do molde federativo toca a responsabilidade à nossa ausência de liberdade eleitoral. Mas já não aproveita a mesma escusa à Constituição republicana, pelo que respeita ao outro interêsse fundamental, ao máximo entre os dois interêsses fundamentais do seu plano: a vitalidade, a independência, a soberania da União.

"Nesta parte o artefacto da Assembléia de 1890 se mostra deplorável. Não se tratou de constituir a União, e preservá-la, mas de a extenuar, de a inanir, de a impossibilitar. Imaginou-se que uma aliança ostensiva de interêsses centrífugos, sem uma poderosa lei centrípeta, que os domine, poderia representar e manter a nacionalidade. Os frutos aí estão, rápidos e mortais, na impotência governativa e na miséria orgânica da federação" (6).

E Rui Barbosa desfraldava a bandeira do revisionismo, que depois dêle muitos tornaram a agitar. Só em 1926 veio uma reforma da Constituição, sem grandes conseqüências. Depois, foi a Carta magna de 1891 destruída pela revolução de 30. Os novos Constituintes, concluindo seus trabalhos em 16 de Julho de 1934, não apresentaram uma idéia original, não foram capazes de tirar lições dos quarenta anos da "república velha", continuaram a repetir mestres estrangeiros e a reproduzir instituições de outros povos. Guardavam o mesmo modêlo republicano, federalista e presidencialista importado dos Estados Unidos, acrescendo-lhes algumas novidades da época, vindas da Constituição alemã de Weimar ou das experiências do sindicalismo europeu!

Quanto à Federação, continuavam a repetir alguns lugares comuns, que não se davam ao trabalho de examinar a fundo. Tinham-na como um imperativo da nossa história, que mal conheciam e na qual não estavam habilitados a

---

(6) Em outro artigo, *Governadores soberanos,* publicado pela *Imprensa* de 1.º de Dezembro de 1898, escrevia ainda Rui: "Como todos os imitadores de originalidade alheia, não podendo acompanhar os Estados Unidos na verdade das suas instituições, caprichámos em ultrapassá-los na exageração das suas formas. Não sabendo rivalizá-las nas virtudes, excedemo-los nos erros. Desmesurámos o quinhão dos Estados, para entregar os Estados aos Governadores. Trocámos os príncipes de sangue pelos príncipes da batota eleitoral".

descobrir uma fórmula descentralizadora possibilitando a conciliação entre as liberdade locais e a unidade nacional.

III. *Presidencialismo* — Parlamentarismo e presidencialismo têm sido as modalidades mais comuns da democracia representativa nos povos modernos. O parlamentarismo, nas monarquias constitucionais e nas repúblicas; o presidencialismo, sistema tìpicamente republicano. Note-se que a monarquia constitucional de tipo parlamentarista não é a única forma de monarquia limitada, mas desde que entrou a predominar o liberalismo não mais se concebeu outra, e o parlamentarismo monárquico passou a ser, para muitos desconhecedores da história e falhos de imaginação, a saída necessária para evitar o absolutismo.

Teve o sistema parlamentar por berço a Inglaterra, encontrando nesse país as condições naturais para o seu perfeito funcionamento: a existência de uma opinião pública organizada, partidos políticos com carater autênticamente representativo de correntes da opinião, plena isenção do chefe de Estado ante as competições parlamentares, sem falar na índole do povo inglês e no *fair play* com que os britânicos estão habituados a discutir e participar dos debates das mais tormentosas questões sem perder a cabeça.

Nos países latinos, o parlamentarismo, sempre que aplicado, foi um fermento de instabilidade política, de crises freqüentes, de enfraquecimento do poder, corrupção e anarquia. Portugal e Espanha são exemplos bem frisantes, e a reforma constitucional promovida na França pelo General De Gaulle não teve outro escopo senão o de livrar a Nação das conseqüências fatais a que a arrastava o regime parlamentar.

Em face de tão desastrosas experiências, não deixa de ser um interessante contraste o espetáculo apresentado pelo parlamentarismo no Império do Brasil, quando tivemos um clima de ordem e estabilidade política não alcançado pela república.

Durante a monarquia, adotámos o sistema inglês de govêrno, e com o regime implantado a 15 de Novembro passámos ao sistema americano. A ambos se sobrepôs uma realidade da nossa tradição política, vinda dos tempos dos Governadores gerais e dos Capitães Generais das capitanias ou províncias: o poder pessoal. Esta mesma foi a realidade dos senhores de engenho e fazendeiros de influência política, ou ainda a dos

chefes de partido, — entre os quais avulta, na república, Pinheiro Machado, — dos coroneis da roça e cabos eleitorais[7]

Deu-se na monarquia um caso curioso, em que o apriorismo se adaptou às condições reais do país. A Constituição de 1824 sofreu uma visível influência do liberalismo doutrinário, que deu o tom ideológico à Monarquia de Julho na França. Dos constitucionalistas franceses daquela época recebemos a idéia do *pouvoir royal,* preconizada por Clermont Tonnerre e Benjamin Constant. Êste último concebia, ao lado dos três poderes clássicos, Legislativo, Executivo e Judiciário, o poder neutro na pessoa do chefe de Estado. A Constituição do Império do Brasil acolhia a sugestão, inscrevendo êsse poder, com o título de Poder Moderador, e definindo-o, no seu artigo 98, como a "chave de tôda a organização política".

Fundiram-se assim as duas idéias: o poder neutro, ou moderador, e o poder pessoal da nossa tradição política. Exercidas as faculdades inerentes a êsse poder por um monarca de caráter impoluto e de feição efetivamente moderada e liberal, como D. Pedro II, tornou-se essa peça, tão importante na sistemática daquela Constituição, a válvula de escape pela qual ficamos livres da anarquia parlamentar sem cair nos abusos do poder discricionário.

Copiámos o parlamentarismo britânico deturpando-o... mas para nosso bem! O Imperador controlava a política nacional, segundo o famoso sorites de Nabuco [8]. E vinham exatamente daí as invectivas de Ferreira Vianna e outros contra o poder pessoal de D. Pedro. Poder, tornemos a dizer, bem moderado e liberal, que protegia a propaganda republicana e acabou, no seu excesso de liberalismo, por levar o Trono à ruina.

Com a república, o presidencialismo de tipo norte-americano veio substituir o sistema anterior. Ora, assim como o parlamentarismo encontrou na Inglaterra o seu *habitat* nativo e natural, da mesma forma o sistema presidencial surgiu

---

(7) Vejam-se a respeito os ensaios de VICTOR NUNES LEAL, *Coronelismo, Enxada e Voto,* Rio de Janeiro, 1948, e COSTA PÔRTO, *Pinheiro Machado e seu tempo,* Livraria José Olympio, 1951. Ruismo e pinheirismo foram as duas constantes da primeira república, ou seja: o idealismo apriorístico, o bacharelismo teórico que gerou a mistificação da democracia, em contraste com o realismo das Comissões diretoras, dos coronéis e das eleições pré-fabricadas.

(8) Assim dizia o Senador Nabuco de Araujo: "O Poder Moderador pode chamar quem quiser para organizar Ministérios; esta pessoa faz a eleição, porque há de fazê-la; esta eleição faz a maioria".

nos Estados Unidos das condições do meio e da formação histórica. Os notáveis líderes que participaram da Convenção de Filadelfia, os autores da Constituição de 1787, os redatores do *The Federalist,* estavam impregnados de espírito prático e do conhecimento das tradições de sua gente, como não se deu, entre nós, nem com Rui Barbosa, nem com os constituintes de 1890.

O presidencialismo, para lograr bom êxito, supunha também certas condições indispensáveis, e de um modo especial a concepção dos três poderes, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário, que a Constituição brasileira de 24 de Fevereiro declarava serem "harmônicos e independentes entre si", mas cuja independência e harmonia nunca passaram de um mero enunciado legal.

Dessas e de outras ficções, temos vivido no Brasil, em matéria de direito constitucional. No concernente ao presidencialismo, vimos desde logo a tendência para a afirmação do poder do Presidente da República, avassalando o Congresso com uma ampla liberdade de movimentos que, nos Estados Unidos, o efetivo controle dos atos do Poder Executivo pelo Judiciário, anulando-os quando inconstitucionais, não permitiria.

Não vamos negar que também naquele país o Executivo teve, sobretudo nestes últimos tempos, acrescidos os seus poderes, tornando-se famosa a luta de Franklin Roosevelt com a Suprema Côrte, paulatinamente sujeita aos planos reformistas do presidente. Mas isto se foi fazendo sempre dentro do esquema constitucional, e se Roosevelt conseguiu os seus intentos foi graças às suas reeleições, permitindo-lhe renovar aquêle tribunal com elementos que lhe eram afeiçoados.

Entre nós, pelo contrário, a Constituição era freqüentemente violada desde que causasse incômodos à política presidencial, e um Ministro da Justiça podia dizer, com ironia, que ela se comparava a um charuto que atiramos fora quando está para nos queimar os lábios...

Quando da renúncia do Presidente Jânio Quadros, pôs-se a questão relativa a êsses dois sistemas de govêrno, questão que o deputado Raul Pilla desde alguns anos vinha agitando com persistência.

Parlamentarismo ou presidencialismo?

Republicanos sinceros confessavam-se desiludidos dêste último, e queriam tentar a volta ao sistema parlamentar para ver se nele encontrariam uma solução para nossa crise política. Afinal, as circunstâncias que rodearam a ascensão ao

poder do Snr. João Goulart vieram fazê-los satisfazer aquilo que tanto almejavam. Surgiu o parlamentarismo, não como vitória dos idealistas que por êle se batiam, mas como arranjo político dos deputados que não queriam perder os seus lugares.

Não vamos aqui renovar as discussões a respeito, ou examinar os argumentos de uns e de outros, e muito menos analisar a pantomina política que durou de Setembro de 1961 até Janeiro de 1963. Consideremos apenas como foram completamente falseados os dados do problema, sempre em função do apriorismo que nos tem perseguido e que se casa, por vêzes, com o oportunismo dos políticos profissionais, tal qual se verificou naquela solução de emergência durante a crise de Agôsto. Apelava-se para o parlamentarismo como o meio de impedir os excessos do poder pessoal, manifestados pelo Presidente renunciante, especialmente no domínio das relações internacionais. Mais ainda parecia reforçado êste apêlo diante da situação em que se encontrava o Vice-presidente, cuja investidura, em vista da atuação política que vinha tendo, foi declarada, pelos três Ministros militares, de absoluta Conselho de Segurança Nacional [9].

Ora, se o regime vigente dava ensejos a que o poder do Chefe de Estado descambasse para as arbitrariedades, e se o perigo em foco, ao se tratar da investidura do seu substituto legal, decorria sobretudo da conjuntura determinada pela crise internacional, o remédio não estava na mudança do sistema de govêrno e sim numa nova e melhor regulamentação de matéria já disciplinada pela Constituição, no sentido de impedir que a política exterior ficasse à mercê do arbítrio presidencial e de dar outra organização e maior eficácia ao Conselho de Segurança Nacional [8].

Nisso não se pensou, enquanto a Constituição era reformada mediante a panacéia das fórmulas apriorísticas: do "presidencialismo" para o "parlamentarismo", — o qual, não só não oferecia obstáculo algum à ação pessoal do Presidente da República, mas ainda permitia que a política externa do seu antecessor fosse levada mais avante, no mesmo rumo que vinha seguindo e que foi um dos principais motivos determinantes da crise de Agôsto, — e depois, novamente, do "parlamentarismo" para o "presidencialismo".

---

(9) Quanto à política exterior, cumpre lembrar a missão constitucional do Senado, que deveria ser, a respeito, mais valorizada.

Fórmulas, palavras, ficções de legalidade, encobrindo uma realidade mais profunda e desfigurando, numa falsa legalidade, a legitimidade do direito histórico nacional.

Eis o que tem sido o apriorismo político no Brasil. Se na monarquia êle teve a contrabalançá-lo aquela magnífica escola de homens públicos sempre recordada com louvores, e o enraizamento de certas instituições que se mantinham, salvaguardando, através da continuidade monárquica e dinástica, os interêsses nacionais, na república seus efeitos se tornaram mais perturbadores e sensíveis.

Mas o fato é que vem de longe êsse vício, vem da origem do nosso constitucionalismo, que tem sido a contrafação do nosso direito histórico.

E ainda hoje, podemos repetir o que dizia Pontes de Miranda, em 1924, respondendo ao citado inquérito: "Quando se criou a monarquia constitucional, impôs-se à Nação a exterioridade idealista de pomposa mitologia social. Viveramse quase três quartos de século dentro disto, a levar à cena, no trópico, a peça grave e superficialmente educadora do parlamentarismo inglês: gastámos no aprendizado de tal mentira os homens que conseguimos formar durante a vida menos hipócrita da colônia. Depois, quando já não podíamos suportar o burlesco do constitucionalismo monárquico, improvisámos a República, que armou na praça pública de nossa civilização incipiente e heterogênea o vistoso corêto das instituições norte-americanas, enlaivadas de utopia francesa. E o resultado é o que aí está".

O exame atento das raizes históricas de nossa crise política deve fazer-nos refletir sôbre uma grande lacuna a ser preenchida na vida brasileira. Falta-nos um pensamento político nacional, não porque êle não exista, mas porque ainda não fomos capazes de estruturar em função dêle as nossas instituições. Estamos sempre a procurar um caminho sem conseguir encontrá-lo. Sempre a olhar para fora: ontem, para a França, a Inglaterra, os Estados Unidos; hoje, para a Rússia, a China, Cuba... Obstinados em aplicar, a todo o custo, as fórmulas da democracia anglo-saxônia, em vista dos sucessivos fracassos somos levados, por vêzes, a cair numa espécie de complexo de inferioridade, julgando que ainda não estamos preparados para o regime democrático. Quando tôda a questão está em sermos nós mesmos, em retomarmos os nossos caminhos e em afirmarmos perante o mundo uma originalidade criadora.

OS INÍCIOS DA UNIVERSIDADE DE PARIS

JEAN GAUDEMET (*)

Já se escreveu em demasia acêrca dos primeiros anos da Universidade de Paris para que se alimente ainda a esperança de trazer alguma nova contribuição sôbre êsse assunto [1]. Mas compulsando os documentos reunidos no primeiro volume do Chartularium Universitatis parisiensis [2], o historiador pode avaliar a parte correspondente ao acontecimento e a correspondente ao direito na lenta constituição da Universidade. Talvez seja de interêsse, numa época em que as estruturas universitárias estão de novo em questão, voltar a êsses velhos documentos, pedindo-lhes matéria para alimentar reflexões voltadas para o futuro.

I

As escolas parisienses tinham um longo passado. O bispo na cidade, os frades em seus mosteiros, e muito especialmente

---

(*) Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Paris, e conhecido historiador das instituições anteriores à Idade Média e instituições medievais. Esta preciosa colaboração pertence à série de trabalhos solicitados pela revista sôbre a Universidade.

(1) A. LUCHAIRE, *L'Université de Paris sous Philippe Auguste* (Paris, 1898); P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe. siècle* (2 vol.. Paris, 1932-1934); IDEM, *La Faculté de Théologie de Paris et ses principaux docteurs au XIIIe. siècle,* in *Rev. d'Hist. de l'Église de France,* 1946, p. 241-264; HALPHEN, GLORIEUX, LE BRAS, *L'Université de Paris au XIIIè siècle* (Paris. 1949); S. CHARLÉTY et J. BONNEROT, *L'Université de Paris du Moyen Age à nos jours* (Paris, 1933); Ver igualmente em ST. D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangères depuis les origines jusqu'à nos jours* T. I, *Le Moyen Age et la Renaissance* (Paris, 1933), o capítulo dedicado aos inícios da Universidade de Paris, ps. 53-74. Enfim poder-se-á ler com proveito as páginas que A. LUCHAIRE consagrou às escolas parisienses do fim do séc. XII e começo do séc. XIII na *Histoire de France,* dirigida por E. Lavisse, T. III, 1 (Paris, 1901), p. 332-340.

(2) H. DENIFLE e E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* T. I (1200-1286), Paris, 1889, citado em seguida como *CUP*.

os de Saint Victor [3], respondendo às prescrições da Igreja [4], haviam constituido importantes centros de cultura. Em meados do século XII o ensino teológico, que durante tôda a Idade Média permanecerá a glória de Paris, já brilhava com vivo fulgor. Hugo de St. Victor (morto em 1141), Abelardo (morto em 1142), Pedro Lombardo, bispo de Paris (morto em 1260) e seu sucessor na cátedra parisiense, Maurício de Sully (1260-1296), figuram entre seus mais ilustres mestres [5].

Nêste "Renascimento do século XII" [6], que tanto diz respeito ao direito como à filosofia, à teologia ou à medicina, o atrativo das carreiras lucrativas desviou certos clérigos dos textos sagrados [7]. Uma carta de Pedro de Blois [8] denuncia esta predileção suspeita pelas leis e declara que não seria possível ser ao mesmo tempo bom padre e hábil advogado. Duas disciplinas parecem efetivamente arrastar e partilhar entre si a massa dos estudantes: o direito e a teologia. Se a primeira reina em Bolonha, a segunda triunfa em Paris.

Entretanto, mais do que a presença intermitente do rei de França, êsse prestígio das escolas parisienses e os primeiros desenvolvimentos da atividade econômica fazem de Paris um centro de atração. A admiração dos forasteiros se expressa em estranhas declarações onde, atrás das imagens bíblicas se delineia o fervilhar de uma grande cidade [9]. As escolas já

---

(3) Fr. CHATILON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus, Chronique d'Histoire littéraire et doctrinale de l'école de St. Victor*, Rev. Du Moyen Age Latin, 1952, p. 139-162.

(4) Já a legislação da época carolíngea havia formulado prescrições sôbre o ensino eclesiástico. O c. 18 do III Concílio de Latrão (1179) obriga cada igreja catedral a ter um mestre, encarregado de instruir gratuitamente os clérigos da igreja e os alunos pobres.

(5) DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIè. siècle* (1948), p. 149-203.

(6) PARÉ, BRUNET et TREMBLAY, *La Renaissance du XIIè. siècle, les écoles et l'enseignement* (Paris — Ottawa, 1933).

(7) Concílios provinciais devem, no fim do século XII, agir contra a deserção dos conventos, que pretende se justificar pelo apetite de aprender.

(8) Cêrca de 1160, *CUP.* p. 32-33.

(9) Cf. a carta de Jean de Salisbury, chegando a Paris, ao arcebispo Thomas de Canturbery (*CUP.* p. 17-18, n.º 19, 1164): *Ubi (Parisius) cum viderem vitualium copiam, letitiam populi, reverentiam cleri , et totius ecclesie majestatem et gloriam et varias occupationes philosophorum, admirans velut illam scalam Jacob, cuius summitas celum tangebat, eratque via ascendentium et descendentium angelorum, lete peregrinationis urgente stimulo coactus sum profiteri, quod vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam.*

atraem os esrangeiros [10]. A autoridade de seus professôres faz com que sejam escolhidos para árbitros das mais graves controvérsias. Em 1169 o rei da Inglaterra, Henrique II, declara-se pronto a submeter o conflito que o opõe a Thomas Becket *judicio curie domini sui regis Francorum, vel judicio ecclesie gallicane aut scolarium Parisiensium* [11].

Desde a segunda metade do século XII o papado afirma sua solicitude pelas escolas parisienses. Durante sua estada em Sens, Alexandre III, mestre em direito canônico, se desincumbe do ensino na escola episcopal [12]. De volta à Itália, continua atento a seu bom funcionamento, encarregando o legado de controlar o chanceler Pedro, o Devorador [13], no sentido de manter a ortodoxia da doutrina cristológica [14]. Inocêncio III não esquecerá os lugares em que foi discípulo. Ainda antes de desempenhar na formação da Universidade o papel decisivo que posteriormente mostraremos, intervém por exemplo no sentido de que se outorgue uma prebenda a um de seus antigos mestres de Teologia, Pedro de Corbeil [15].

Mas não são ùnicamente os interêsses materiais dos mestres que entram em linha de conta. Urbano III confirma uma doação feita por Roberto I, conde de Preux, de casas situadas em Paris, pondo-as à disposição de padres pobres [16]. Um inglês, voltando da Terra Santa, adquire um quarto no Hotel-Dieu, para alojar 18 estudantes pobres [17]. Êsse foi o início do primeiro "colégio" parisiense. Mais tarde, Etienne Berot deixa ao morrer uma de suas casas com 13 leitos para estudantes pobres, confiando sua administração aos cônegos de Saint Honoré [18].

Esta primeira ampliação não se fêz sem dificuldades. Desde os últimos anos do século XII surgem as crises dogmá-

---

(10) Cf. as cartas de recomendação em favor dos clérigos vindos a Paris de outras regiões da França ou mesmo de países estrangeiros (CUP., Introduc. n.º 31 a 33, 1164, para italianos; n.º 35, 1162, para alemães, etc.).

(11) *CUP.* Introduc., n.º 21, cf. Matthieu de Paris (Ed. *LUARD* II, 263): *Gallicana ecclesia partes suas interponente seu scholaribus diversorum provinciarum aequelance examinantibus.*

(12) *CUP.* Introd., n.º 2 (1164).

(13) *Ibid.* n.º 8 (1174).

(14) *Ibid.* n.º 9 (1177), cf. já a condenação das doutrinas de Pedro Lombardo sôbre a humanidade de Cristo, *Ibid.* n.º 3 (1170).

(15) *Ibid.* n.º 17 (1198); em 1199 êle lhe dará o bispado de Cambrai e em 1200 o arcebispado de Sens, apesar do rei e do capítulo.

(16) *Ibid.* n.º 14 (1186-1187).

(17) *Ibid.*, n.º 50 (1180).

(18) *Ibid.* I, n.º 9. p. 68 (1209) cf. n. 10.

ticas e as violências que finalmente ajudarão a constituição da Universidade. Às exclamações admirativas dos estrangeiros respondem as lamentações de um Estêvão de Tournay. Numa carta ao papa [19] êle denuncia os erros teológicos, as confusões canônicas, as vaidades filosóficas. Os discípulos aplaudem sòmente as doutrinas "novas". Os mestres preferem a glória do sucesso à verdade da doutrina. "A Trindade indivisível é estraçalhada nos corredores... Há tantos erros quanto doutores... Uma floresta inextricável de Decretais é explorada por mercadores que abusam do nome de Alexandre III". Advogados fabricam em suas oficinas cartas cuja responsabilidade é atribuída aos papas. Reunidas em volumes, essas falsidades são lidas em sessões solenes, utilizadas diante dos tribunais, enquanto a multidão dos notários aplaude as obras que aliviam seu trabalho e aumentam seus benefícios. As Faculdades das Artes não merecem mais seu título de "liberais", pois foram desertadas pela liberdade. Jovens usurpam o magistério e nas cátedras dos mais velhos instalam-se os clérigos imberbes!

A desordem dos espíritos tem a agravante da violência no tocante aos estudantes. O próprio Estêvão de Tournay, mais sensível aos desfalecimentos que aos esplendores parisienses, testemunha a favor do abade de St. Germain, por ocasião de uma rixa havida em 1192 entre os homens da abadia e os estudantes. Um estudante *per insaniam rusticorum cecidit* [20]. Encontrar-se-á outros exemplos dessas desordens e é possível constatar o papel que desempenharam no reconhecimento da Universidade. Sem dúvida, foram frequentes entre os estudantes, em sua maioria estrangeiros, muitas vêzes mal alojados e em dificuldade com seus hospedeiros. Demasiado orgulhosos, sem dúvida, de sua superioridade intelectual, alguns dentre êles esqueciam sua qualidade clerical e não hesitavam em afirmar-se através de qualquer exagêro, mesmo pela violência.

Mas devido ao fato desta população escolar ser composta essencialmente de clérigos, dependia ela da jurisdição eclesiástica. O privilégio de jurisdição dos clérigos parisienses é lembrado por Celestino III (1191-1198) [21] num texto que terá a honra de figurar nas coleções canônicas do direito univer-

---

(19) *Ibid.*, p. 47-48, n.º 48 (a carta, que se situa entre 1192 e a morte de Étienne em 1203, é dirigida a Celestino III ou a Inocêncio III).

(20) *Ibid.*, p. 47.

(21) *CUP.* n.º 15, p. 12.

sal [22]. Assim, tanto pela superintendência que há séculos ela exercia sôbre os espíritos e o ensino, como por sua jurisdição, a Igreja, e mais concretamente o papa, o bispo de Paris e seu chanceler deviam desempenhar um papel decisivo na constituição do corpo universitário. Mas o apôio do rei de França não será menos essencial.

II

Como se passou das escolas episcopais ou monásticas para a Universidade? Êste é o problema cujo exame pretendemos retomar. A constituição dêsse corpo implica inovações jurídicas, a criação (como hoje se diria) de uma pessoa jurídica. Ela se traduz no vocabulário e foi possível por uma série de circunstâncias às vêzes dramáticas. A evolução foi lenta. Os acontecimentos do ano 1200 marcam seu ponto de partida. Meio século mais tarde a Universidade de Paris está constituida.

É dêsse meio século que retraçaremos as etapas, fixando-nos aos fatos, às soluções jurídicas, à evolução terminológica [23].

Novas violências provocam a intervenção real e uma carta de Felipe-Augusto que se pode considerar o primeiro dos privilégios universitários parisienses [24].

Em consequência de uma rixa numa taberna, onde o criado de um clérigo alemão, estudando em Paris, foi maltratado, os estudantes alemães espancaram o proprietário afim de vingar seu compatriota. O prior de Paris e dos burguêses invade a casa dos clérigos alemães a fim de deter os culpados. Trava-se uma luta que causa cinco mortes entre os estudantes. Felipe-Augusto toma o encargo da querela. Condena o prior ao cárcere, ameaçando-o com prisão perpétua "num cárcere exíguo e escassamente alimentado", no caso de que se recuse submeter-se pùblicamente ao ordálio da água. E mesmo no caso de que esta lhe fôsse favorável, o prior de-

---

(22) *Compilatio* IIa, 2, 2, 5 e Decretais de Gregório IX, II, 2, 9.

(23) Deixamos voluntàriamente fora dêste estudo o que se refere ao ensino, às condições de vida, aos colégios, às Nações. Sôbre êsses pontos encontrar-se-á indicações em nossa contribuição à *Histoire des Institutions françaises au Moyen Age,* T. III, *Les Institutions écclésiastiques* (Paris, 1962), p. 299-313).

(24) *CUP.* p. 53-61, no *Recueil des Actes de Philippe-Auguste* por H. Fr. DELABORDE e Ch. PETIT-DUBAILLIS (Paris, 1943) p. 200-203.

veria ser banido para sempre. Castigos igualmente graves são endereçados aos outros responsáveis. O rei preocupa-se também pela segurança futura dos estudantes. Impõe aos burguêses um juramento mediante o qual deverão se empenhar, cada vez que assistirem qualquer violência contra os estudantes, em testemunhar e denunciar os responsáveis pela agressão. Promete, pois, fazer valer a justiça contra as agressões. O prior vê-se assim proibido de punir os estudantes, salvo em caso de flagrante delito grave. Por outro lado, nesse caso, o acusado será imediatamente submetido aos tribunais da Igreja [25]. Os domésticos leigos dos estudantes (pois fôra a agressão contra um dêles que desencadeara o incidente) obtêm garantias análogas. Enfim, cada prior é forçado, entrando na posse do cargo, a jurar pùblicamente e diante dos estudantes que respeitará seus privilégios [26].

Por essa vitória que êle concedia aos estudantes e pelas garantias que lhes assegurava para o futuro, o diploma de Felipe-Augusto adquiriu um valor de símbolo. Louis IX o confirmará em 1229 [27], Felipe, o Ousado em 1276 [28] e Felipe, o Belo, em 1297 e 1301.

Ao apôio eficaz do rei acrescenta-se a solicitude pontifícia. Já se frisou o interêsse que o antigo estudante parisiense, depois Papa Inocêncio III, testemunhara por aquêles que o haviam formado [29]. Nos primeiros anos do século XIII, momento em que se constitui a Universidade, êle intervém várias vêzes, reduzindo o número de mestres em Teologia afim de assegurar melhores escolhas e conferir mais brilho a seu título [30]; prescrevendo a reintegração de um universitário excluido por seus colegas [31]; tomando partido a favor dos estudantes contra o chanceler [32]; facilitando a absolvição dêles

---

(25) É, a propósito dos alunos, o delicado problema do privilégio do fôro. Sôbre as condições de detenção dos clérigos criminosos, ver o diploma de Felipe-Augusto de 1210 (*CUP.*, n. 13, p. 72) e sôbre a questão em geral, R. CÉNESTAL, *Le privilegium fori en France du Decret de Gratien a la fin du*, 2 vol. (Paris, 1921-1924).

(26) A fórmula francêsa do juramento encontra-se em *CUP.*, n.º 67, p. 122-123.

(27) *CUP.*, n.º 66, p. 120. Na Bula *Parens Scientiarum*, Gregório IX faz alusão a respeito dêsse privilégio (*Ibid.* n.º 82, p. 141).

(28) *CUP.*, n.º 466.

(29) *Supra*, p. 3.

(30) *CUP.*, n.º 5, p. 65 (1207).

(31) *Ibid.*, n.º 8 (1208-1209).

(32) *Ibid.*, n.º 14 (1212).

quando, lutando uns com os outros, incorrem na excomunhão por haver ferido um clérigo [33]; encarregando o bispo de Paris de fixar mediante um regulamento as relações entre o chanceler por um lado, e mestres e estudantes por outro [34].

Honório III será igualmente atento aos assuntos da Universidade. Prescreve o anulamento da excomunhão com que o chanceler injustamente ferira seus membros [35], intervém várias vêzes no sentido de assegurar a remuneração dos professores ou de facilitar recursos para os estudantes [36], sem contar as concessões de privilégios ou os regulamentos universitários de que se tratará posteriormente.

Tantos benefícios permitem vislumbrar o esplendor com que brilhava a escola parisiense. Não sòmente ela atraia numerosos estrangeiros, tanto entre seus mestres como entre seus alunos (pois a vida intelectual de Paris nessa época podia ser talvez ainda mais legìtimamente qualificada de "internacional" do que em nossos dias), mas é a ela que se recorria então afim de criar ou restaurar longinquos centros de cultura. Em 1205, a pedido do Imperador de Constantinopla, Balduino I, Inocêncio III faz apêlo à *Universitas* a fim de reformar os estudos no Oriente [37]. Doze anos mais tarde, Honório III solicita a mestres e alunos parisienses que se dirijam a Toulouse afim de ensinar a verdadeira doutrina [38].

Êsses apoios exteriores e essa irradiação não podiam por si sós "criar a Universidade". Apenas a organização interna conferir-lhe-ia sua personalidade.

O objeto de nosso estudo não é o de encarar as matérias sôbre as quais versava o ensino. Uma carta de Inocêncio III dirigida em 1208 *Universis Doctoribus sacre pagine* (teologia), *decretorum* (direito canônico) *et liberalium artium Parisius commorantibus* [39], assinala três matérias. É necessário acrescentar nêsse início do século XIII, o direito romano, cujo

---

(33) Alusão a uma carta de 1212 (*CUP.*, n.º 15, p. 74).

(34) *Ibid.*, n.º 16, 17, 18 (1213).

(35) *Ibid.*, n.º 30-31 (1219), p. 87-88.

(36) *Ibid.*, n.º 44 (1221); 48 (1224); 54 (1227); distribuição canônica a um mestre que veio estar em Paris, *ibid.* n. 46 (1222), texto que passará nas coletâneas de Decretais, *Compilatio Va.* 3, 4, 1 e *Decretais de Gregório IX*, III, 5. 32.

(37) *CUP.*, n.º 3, p. 62.

(38) *Ibid.*, n.º 25, p. 83.

(39) *Ibid.*, n.º 8, p. 67.

ensino em Paris será proscrito alguns anos mais tarde [40], e a medicina [41].

A qualidade de docente era subordinada à concessão da *"licencia docendi"*. Esta, dependia tradicionalmente do bispo, mestre de estudos na cidade, e mais diretamente de seu chanceler. Donde a importância dêste personagem e as relações muitas vêzes ácidas que êle mantinha com os mestres parisienses cada vez mais desejosos de controlar a liberdade da concessão. A importância do chanceler transparece numa decisão do bispo Eudes de Sully, recordando que a residência dêste oficial em Paris era "necessária para a igreja de Paris e para a comunidade dos estudantes" [42]. Mas a colação da licença, que facultava com efeito o ensino em tôdas as Universidades, suscitou debates ásperos.

O papa interessa-se pela questão. Honório III intervém a favor de um teólogo [43] no sentido de que lhe seja outorgada a licença em teologia, apesar do *numerus clausus* fixado por Inocêncio III [44]. Em outra ocasião, através de uma disposição de alcance geral, êle decide — o que deveria naturalmente ocorrer — que, no caso da morte do concessionário da licença antes da obtenção, por parte do beneficiário de um título magistral, seu sucessor deverá, em vista desta licença, satisfazer o pedido de uma cátedra [45].

Porém, mais frequentemente, são os Mestres e os estudantes que se insurgem contra o chanceler. As dificuldades foram particularmente graves com o chanceler Felipe de Grève, mantidas pelos bispos de Paris, Pedro de Nemours e Guilherme de Seignelai.

O chanceler é acusado de exigir dos novos professores um juramento de obediência, aproveitando-se da concessão da *licencia* para extorquir somas importantes. Diante de tais acusações, o papa encarrega o bispo de Troyes e dois dentre seus auxiliares de investigar e se necessário de aplicar ao

---

(40) Pela bula *Super Speculam* de Honorio III em 1219 (*CUP.* n.º 32, p. 90) cf. sôbre esta questão, em último lugar. ST. *KUTTNER, Papst Honorius III und das Studium des Zivilrechts, Festschrift fur M. Wolf* (Tubingen, 1952), p. 79-101.

(41) Guillaume le Breton, em *Oeuvres de Rigord et de Gu. de Breton,* ed. Delaborde, I, 230; cartas de Gregório IX de 1231 citando a *phisica facultas,* (faculdade de medicina), (*CUP.* n.º 89, p. 144)

(42) *CUP.*, n.º 6, p. 65.

(43) *Ibid.*, n.º 27, p. 85 (1218).

(44) *Ibid.*, n.º 5 (1207).

(45) *Ibid.*, n.º 29, p. 87 (1219).

chanceler censuras eclesiásticas [46]. Por seu lado, mestres e estudantes juram defender-se. É uma dessas *conjurationes*, como as que faziam os burguêses no intúito de impôr aos senhores o reconhecimento de suas franquias. Tal atitude é característica da vontade de união e de coesão que estará na origem da Universidade de Paris. Mas o chanceler ameaçado vê nessa manifestação uma *conspiratio*, um agrupamento ilícito [47]. Entre os dois protagonistas, o conflito era fatal. Longo, seria impossível seguir aqui todos os incidentes.

As contestações relativas à concessão da licença foram provisòriamente reguladas em conseqüência de uma intervenção de Inocêncio III [48] mediante uma sentença do bispo Pedro de Nemours, homologando uma arbitragem [49]. Mas nos anos seguintes o bispo de Paris, seu capítulo, outros prelados francêses solicitados pelos universitários, parecem não se ter preocupado muito em reduzir as diferenças. O bispo Eudes de Paris e o cardeal legado ordenaram a publicação de uma sentença de excomunhão de mestres e alunos. Disto resultou uma greve universitária: *in omni facultate silet Parisius vox doctrine*, observa amargamente o papa Honório III [50]. Se a falta é tão grave, pelo menos seria necessário recorrer à Santa Sé. Pois em vista de uma *tam venerabilis multitudo*, apenas a autoridade do Sumo Pontífice poderia tomar uma sanção de tal modo grave. O papa, enfim, anula tôdas as sentenças dirigidas contra a Universidade.

Mas a oposição entre os interêsses do chanceler e as opiniões do corpo universitário, entre os antigos quadros e as novas fórmulas era demasiado profunda para que uma intervenção, ainda que apostólica, pudesse pôr um têrmo. Uma longa carta de Honório III, de 31 de maio de 1222 [51] evoca mais uma vez essas lutas "entre o bispo, o oficial e o chanceler por um lado, e a *Universitas magistrorum et scolarium parisiensium* por outro". Mais uma vez o papa apoia a Univer-

---

(46) *Ibid.*, n.º 14 (1212).

(47) Fr. OLIVIER MARTIN, *L'organisation corporative de la France d'Ancien Régime* (Paris, 1938), p. 5. Alusão a esta *"conspiratio, conjuratio"*, nas cartas de Honorio III de 30 de março e 11 de maio de 1219 (*CUP*. n.º 30 e 31, p. 87 e 89).

(48) *CUP.*, n.º 14 (20 de janeiro de 1212).

(49) *Ibid.*, n.º 16 (Agôsto 1213), p. 75; ratificação do chanceler de Paris *ibid.*, n.º 17 (Agôsto 1213).

(50) *CUP.*, n.º 31, p. 89. Sôbre esta questão ver as cartas de Honorio III de Março e de Maio de 1219, *Ibid.*, n.º 30 e 31.

(51) *Ibid.*, n.º 45, p. 102-104.

sidade, sublinha suas afrontas e suas reivindicações, organiza uma arbitragem [52]. Êle observa, particularmente, que os mestres reclamam o direito de apresentar ao chanceler os candidatos a um ensino parisiense. A colação da licença pelo chanceler facultava-lhe sem dúvida um certo contrôle sôbre o corpo docente. Mas só podiam beneficiar-se aquêles que a própria Universidade havia reconhecido como dignos desta honra. No fundo, o que se fazia era passar o recrutamento dos mestres do chanceler episcopal para a própria Universidade.

Acêrca dêste ponto o papado satisfaz os mestres [53]. É diante de dois dêles que o impetrante se submete a um exame de moralidade e de capacidade. O chanceler apenas outorga o diploma de licença àquêles que forem admitidos por seus pares. Mas a nova regra não foi fàcilmente aceita. Aproveitando as férias da chancelaria, o bispo de Paris nomeia mestres regentes em Decreto, sem exame preliminar pela Universidade. Os mestres apelaram para Roma, o que redunda em sua excomunhão (*de facto, cum de iure non posset*) do oficial parisiense. Gregório IX intervém novamente no sentido de fazer com que se respeite os privilégios universitários[54], lembrando também o papel decisivo dos mestres na concessão da licença em teologia e em decreto [55]. Em 1245, Inocêncio IV deve ainda renovar o regulamento sôbre a concessão da licença, a igreja de Paris tendo aceitado a contragôsto a perda de contrôle sôbre a mesma [56].

Ao mesmo tempo que procurava libertar-se do chanceler, a Universidade tinha uma questão com o prior, responsável pela ordem na cidade. Já se sabe que a vida universitária não era sempre isenta de violências, acarretando às vêzes perda de vidas humanas. Em Fevereiro de 1229 uma rixa irrompe no burgo de St. Marcel. Houve mortes entre os estudantes. O prior e os homens de St. Marcel foram processados [57]. No dia 27 de Março, vinte e um "protetores da Universidade" de-

---

(52) Um acôrdo intervém cêrca de 1225.

(53) Cf. alusão ao acôrdo havido entre os dois adversários na carta de Gregório IX, em 3 de junho de 1228 (*CUP.*, n.º 58, ver também o n.º 61).

(54) *CUP.*, n.º 115 (1237).

(55) *Ibid.*, n.º 117 (1237), retomando as disposições da bula *Parens Scientiarum* de 1231 (*Ibid.* n.º 79), cf. *infra*, 117.

(56) *Ibid.*, n.º 135, p. 176; cf. n.º 140 (1245).

(57) MATTHIEU DE PARIS, *Chron.* (ed. Luard, III, 166); cf. *CUP.*, n.º 84 (Abril 1231).

cidem de comum acôrdo que mestres e estudantes abandonem Paris durante seis anos, se a Universidade não obtiver antes da Páscoa satisfação das "injúrias mui atrozes" que ela atribui ao prior e à sua gente. Todo ensino cessará; a volta, dentro do prazo estabelecido, ficará subordinada a uma reparação legítima [(58)].

A ameaça era grave. Concorrentes não tardariam a se manifestar, desejosos de transportar a seus países o prestígio do ensino parisiense e os lucros que proviriam da população universitária. Em julho de 1229, Henrique III da Inglaterra convidava mestres e alunos para se instalarem em seu reino, no lugar que lhes agradasse [(59)]. Sem ir tão longe, mas pondo em ação sua ameaça, os mestres deixam Paris por Orléans, Angers, Toulouse. Podem estudar nêsses lugares os *Libri Naturales* de Aristóteles [(60)], proibidos em Paris [(61)]. O exílio voluntário servia a liberdade universitária, mas punha a realeza num grande embaraço.

O bispo de Paris, longe de cumprir sua missão de homem pacificador e talvez secretamente satisfeito de se ver livre de adversários obstinados, nada fêz para facilitar um acôrdo entre a Universidade e a regente Branca de Castela [(62)]. Mais uma vez Gregório IX interveio. Designa dois bispos para servirem de árbitros no conflito entre o rei e a Universidade ciumenta de seus privilégios [(63)]. Numa carta ao jovem Luiz IX e à sua mãe, êle insiste no sentido de que reconduzam a Paris "o rio da ciência", de que aceitem a arbitragem organizada por êle e de que zelem quanto ao respeito devido aos privilégios universitários [(64)].

Foi difícil vencer a resistência universitária. Apenas na primavera de 1231 Gregório IX conseguiu restabelecer a situação. Mediante a bula Parens Scientiarum (13 de Abril de 1231), êle regulamentava o ensino parisiense [(65)]. Prescrevia ao mesmo tempo um inquérito sôbre a rixa de St. Marcel [(66)] e encarregava três prelados não parisienses de zelar pelo res-

---

(58) *CUP.*, n.º 62 (27 de março 1229).

(59) *Ibid.*, n.º 64 (16 de junho 1219).

(60) *Ibid.*, n.º 72 (fim 1229) e 75 (Maio 1230).

(61) *Ibid.*, n.º 11 (1210) e 20 1215), cf. *infra*, p. 13.

(62) Donde as reprovações do papa numa carta de estilo florido, à glória da Universidade (*CUP.*, n.º 69, 23 Nov. 1229).

(63) *Ibid.*, n.º 70 (24 Nov. 1229).

(64) *CUP.*, n.º 71 (26 Nov. 1229).

(65) *Ibid.*, n.º 79. cf. *infra*, p. 17.

(66) *Ibid.*, n.º 84 (18 abril 1231).

peito das "liberdades" universitárias [67]. Prescreveu ao bispo Guilherme [68], ao abade de St. Germain des Près [69] e ao deão de St. Marcel [70], para as terras de seus burgos, que obrigassem seus homens a observar quanto aos estudantes as medidas prescritas por Felipe-Augusto aos seus burguêses, afim de garantir sua "segurança". Enfim, o papa regrava o contencioso suscitado pelo êxodo universitário [71] e pedia ao rei que bem acolhesse dois mestres em teologia que haviam trabalhado em Roma pela reforma do *studium parisiense* [72]. Tal atividade demonstra o interêsse que Gregório IX mantinha pelo restabelecimento do ensino em Paris.

A Universidade, entretanto, continuou a causar-lhe preocupações. Susceptíveis quanto ao respeito devido aos privilégios adquiridos e talvez eventualmente trapaceiros, os mestres continuaram a luta contra o bispo Guilherme. Em 1238 Gregório IX encarregava o prior de St. Victor de restabelecer a paz [73].

O longo conflito com o chanceler e a oposição ao prior não foram os únicos motivos que provocaram as intervenções pontifícias. Nesta "Cidade dos Filósofos", como a chamava Rigord, nêsse "forno onde se cozinha o pão intelectual do mundo inteiro" [74], muitos fermentos ameaçavam suscitar doutrinas suspeitas e a Igreja não podia permitir ensinamentos de qualquer tipo. Em primeiro lugar foram os *Libri Naturales* de Aristóteles cujo ensino foi proibido em Paris desde 1210, ao mesmo tempo que eram condenados os êrros de vários clérigos [75]. Gregório IX se insurgirá contra os abusos das

---

(67) *Ibid.*, n.º 85 (18 abril 1231), cf. n.º 112 1237).
(68) *Ibid.*, n.º 88 (24 abril 1231) e n.º 93 (6 maio 1231).
(69) *Ibid.*, n.º 81 (13 abril 1231) e 94 (6 maio 1231. O ato de 13 de abril é renovado a 26 de junho de 1246 (*Ibid.* n.º 160).
(70) *Ibid.*, n.º 92 (6 maio 1231).
(71) *Ibid.*, n.º 89 (5 maio 1231).
(72) *Ibid.*, n.º 90 (6 maio 1231).
(73) *Ibid.*, n.º 121.
(74) A expressão é do chanceler do bispo de Paris, Eudes de Chateauroux, em 1238.
(75) Decreto do arcebispo de Sens e de vários bispos reunidos em Paris (*CUP.* n.º 11, p. 70; cf. n.º 12 (1210) a lista dos herejes cujos defensores são condenados ao fogo). A condenação foi renovada na Regra de 1215 de Roberto de Courçon (*Ibid.* n.º 20, p. 78-79). Em 1225 Honório III condenava o περι φύσεως de João Scot (*Ibid.* n.º 50). A questão dos *Libri Naturales* foi retomada por Gregório IX. Êste absolve certos mestres e alunos que haviam sido admoestados pelo fato de se terem entregue ao seu estudo (*CUP.*, n.º 86, 1231) e encarrega certos teólogos de proceder a um nôvo exame dêsses livros (*Ibid.* n.º 87, 1231).

argúcias filosóficas nas aulas dos mestres de teologia (76). Os mestres regentes em teologia condenaram por sua vez, em 1241, dez teses heréticas que eram professadas em Paris (77). Em 1247, é o legado pontifício que, na presença do chanceler e dos mestres de teologia, condena um hereje ao exílio, proibindo-lhe a residência em qualquer cidade universitária (78). Conhece-se também as intervenções de Gregório IX e de Inocêncio IV, no sentido de ordenar a queima do Talmud (79).

III

Foi no curso dêsses debates doutrinais e jurídicos que os mestres e os estudantes viram constituir-se pouco a pouco o corpo de seus privilégios. Êstes aparecem, na maior parte das vêzes, como o fruto de sua luta, a garantia de sua relativa independência, mas também como o reconhecimento oficial da importância das escolas parisienses. Os principais dêsses privilégios são de ordem jurídica e de ordem material.

Já em 1200, Felipe-Augusto havia lembrado que o mundo das escolas dependia dos Tribunais da Igreja e as restrições apresentadas no tocante ao direito de detenção do prior serão renovadas em seguida. Mas, no interior desta justiça da Igreja, mestres e estudantes foram favorecidos. Zeloso de seus interêsses, o Soberano Pontífice controla estritamente a jurisdição episcopal que lhe diz respeito. Desde 1208 o legado pontifício submetia a certas formas o pronunciamento de excomunhão por parte do chanceler, quando se tratava de mestres e de alunos (80). Uma proteção contra esta sanção suprema, mas utilizada de uma forma demasiado fácil, não deixara de ter seu interêsse. Figura também, entre as medidas que contribuiram para regulamentar o conflito de 1229-1231 e para convencer os mestres a retomar seu ensino em Paris, a reserva da excomunhão de mestres, alunos e demais membros da Universidade ùnicamente por parte do papa (81).

Dissemos anteriormente (82) quais foram as medidas tomadas no mesmo instante para assegurar a segurança dos

---

(76) *Ibid.*, n.º 59. p. 114-116 (1228).
(77) *Ibid.*, n.º 128, p. 170.
(78) *Ibid.*, n.º 176, p. 206-207.
(79) *Ibid.*, n.º 131 (1244) e 172, 173, 178 (1247-1248).
(80) *CUP.*, n.º 7, p. 66.
(81) *Ibid.*, n.º 95, p. 147 (10 maio 1231), renovado em 1237 e em 1246, cf. n.º 113 e 162.
(82) *Supra*, p. 12.

estudantes. Os homens que dependiam do bispo de St. Germain des Près e de St. Marcel [83] precisaram, de acôrdo com o que Philippe-Auguste havia imposto aos burguêses, se comprometer por juramento à denúncia das possíveis violências que poderiam ser cometidas contra os estudantes. Em 1245, Inocêncio IV, afim de permitir aos mestres e estudantes que se consagrassem mais livremente aos seus estudos, decidia que, salvo disposição expressa da Santa Sé, os universitários não poderiam ser citados fora de Paris para os litígios havidos na cidade [84]. No ano seguinte, depois de ter renovado e desenvolvido as garantias concedidas por Grégorio IX [85], e sempre movido pelo desejo de salvaguardar a tranquilidade do trabalho intelectual, êle ameaçava com as censuras eclesiásticas aquêles que molestassem mestres ou estudantes [86].

Aos privilégios jurídicos se acrescentam garantias materiais. Não podemos nesta nota evocar a vida cotidiana dos estudantes, as condições de sua instalação em Paris, o desenvolvimento dos colégios ou das casas das ordens religiosas. Mas, na perspectiva jurídica que é a que aqui nos ocupa, devemos pelo menos assinalar o fato das intervenções eclesiásticas nêsse domínio.

O afluxo da população escolar em meados do século XIII provocou uma crise de alojamento. Desde 1215 sua taxa estava autorizada nos estatutos de Roberto de Courçon [87]. Em 1239 o legado Jacques de Préneste intervém afim de evitar que, mediante a oferta de um preço superior, um universitário possa desalojar outro [88]. Luiz IX havia imposto aos burguêses a taxa das residências. Os clérigos tentaram subtrair-se a ela e foi necessário que Inocêncio IV denunciasse o escândalo que teria lugar, se os clérigos se mostrassem mais exigentes no tocante a êsse assunto do que os burguêses. E assim lhes impõe igualmente a taxa. Por sugestão dos *"taxatores"* reais, cria *"taxatores"* cuja competência se referiria às casas dos

---

(83) Em 1246, ao mesmo tempo que renovava a obrigação dos homens de St. Germain, Inocêncio IV a impunha aos da abadia de Ste. Geneviève (*CUP.*, n.º 159, 26 junho 1246).

(84) *CUP.*, n.º 142, p. 181.

(85) *Supra*, p. 12, n.º 6 e *supra*, n. 2.

(86) *CUP.*, n.º 163, p.193 (23 outubro 1246).

(87) *Ibid.*, n.º 20, p. 79, cf. *Ibid.*, n.º 79 (1231), p. 137 a regra de Gregório IX depois das crises de 1229-1231.

(88) *Ibid.* n.º 123, p. 137, confirmação de Inocêncio IV em 1245 (*Ibid.*, n.º 139. p. 180).

padres seculares, às do Templo, dos Hospitalários, dos Cistercienses e dos Premostratenses [89].

As viagens para Paris de numerosos clérigos estrangeiros criavam outra dificuldade. Suas bagagens, tanto na ida como na volta, eram submetidas a múltiplas taxas que prejudicavam a circulação das mercadorias. Os *clerici de diversis partibus mundi Parisius causa studii accedentes* desejavam ser dispensados dêsses censos. Temendo que medidas vexatórias desencorajassem os clérigos de vir estudar em Paris e sempre zeloso da liberdade universitária, Inocêncio IV acede a êsse pedido. Êle encarrega os bispos de zelar para que em suas dioceses, mestres ou estudantes, chegando a Paris ou voltando a seus países, sejam dispensados dessas taxas. A excomunhão puniria aquêles que fizessem cobranças, desprezando esta decisão [90].

O aumento dos efetivos, a autonomia progressivamente adquirida em relação aos agentes do rei e em relação ao chanceler episcopal, a concessão de um estatuto privilegiado, exigiam que mestres e alunos tivessem sua regra de vida.

O recrutamento de mestres, a disciplina escolar ("é preciso que todo mestre tenha jurisdição sôbre seu aluno", diz o estatuto de Roberto de Courçon), o objeto do ensino, as condições da vida material, o traje universitário ou o porte de armas foram regulamentados por diversos estatutos. Não se poderia descrever aqui, em detalhe, suas disposições. Mas o modo do estabelecimento dessas regras é, por si só, muito instrutivo no tocante à história da Universidade. Os estatutos outorgados pela autoridade eclesiástica foram sendo pouco a pouco substituídos pelos regulamentos elaborados pela própria Universidade, e com a aprovação pontifícia.

Um dos primeiros regulamentos universitários é o ato de 1213, mediante o qual o bispo Pedro de Nemours, agindo em nome da Santa Sé, homologava a arbitragem sobrevinda entre mestres e alunos de um lado, e o chanceler do outro [91]. Tratava-se essencialmente das condições de concessão da *licencia docendi*. No mesmo ano, o concílio provincial de Paris, mantido sob os auspícios do Legado Roberto de Courçon, opu-

---

(89) *Ibid.*, n.º 138 (1245). Exemplo dessas taxas para 1282-1283 ibid. n.º 511, p. 597. Ver JOURDAIN, *La taxe des logements dans l'Université de Paris, Mém. de la Soc. Hist. de Paris,* 1878.

(90) *Ibid.*, n.º 164 (1246).

(91) *CUP.*, n.º 16. p. 75, cf. *supra*, p. 7. Ver *Ibid.* n.º 18 (nov. 1213) a promulgação dêste acôrdo pelo bispo e pelo decano de Troyes que o papa havia encarregado de resolver a dificuldade (n.º 14, 1212).

nha-se à perigosa concorrência que os estudos universitários faziam ao exercício do ministério paroquial (I,23) ou à vida monacal (II,19 e III,20) [92].

Mas o grande regulamento da vida universitária é o que promulga o citado Roberto de Courçon em 1215 [93]. Êle fixava a duração dos estudos e a idade requerida afim de colar grau; determinava o objeto dêsses estudos (condenando os *Libri Naturales*); autorizava em certos casos, a federação de mestres e alunos (com a finalidade de obter reparação de assassínio ou injúrias graves feitas aos universitários; taxar os alojamentos; regulamentar os funerais dos membros, organizar o ensino e os exames); fixava as cerimônias fúnebres para os mestres e os alunos das Artes e da Teologia.

Em 1219, a Decretal *Super Speculam* retornava ainda à questão das condições do ensino; ela agravava as disposições do concílio de Tours (1163), que havia afastado os monges do ensino do direito e da medicina, estendendo esta interdição a todo clérigo com dignidade eclesiástica sem exercício nem jurisdição e aos padres. Ao mesmo tempo, ela proibia o ensino do direito romano em Paris [94].

Em 1231, em consequência do grave conflito que suspendera por algum tempo o ensino parisiense, Gregório IX, mediante a Bula *Parens Scientiarum* regulamenta novamente os estudos [95]. Êsse texto permanecerá por muito tempo a Carta da Universidade. Não sòmente êle confirma os antigos privilégios, como precisa o estatuto do corpo universitário, ampliando suas atribuições. A Universidade controla a concessão da *licencia docendi.* Ela pode organizar o ensino, fixar as taxas dos alojamentos, regular os funerais de seus membros. O direito de greve é-lhe reconhecido sob certas condições. A jurisdição sôbre os universitários é reorganizada; disposições particulares põem em segurança os bens dos estudantes estrangeiros que acaso viessem a morrer em Paris. O programa de ensino é suavizado. Por outro lado, o regulamento proibe aos estudanttes o porte de armas e declara que "a Universidade não defenderá os perturbadores da paz e dos estudos". De forma alguma aquêles "que se fazem passar por estudantes, mas não frequentam os cursos se beneficiarão com a liberdade de alunos".

---

(92) Texto dêsses cânones conciliares em *CUP.* n.º 19.
(93) *Ibid.*, n.º 20.
(94) *CUP.*, n.º 32, p. 90-93. As disposições desta decretal foram retomadas na Compilatio Va., 3,27.1; 5,2.1 e 12,1 e nas Decretais de Gregório IX, III 50, 10 e V, 5,5 e 33,28.
(95) *Ibid.*, n.º 79, p. 136-139.

Assim, aos privilégios e ao reconhecimento de "uma liberdade universitária", respondia a exigência de um trabalho efetivo e do fim das violências. Às crises que haviam marcado a primeira idade da Universidade devia suceder uma era de esplendor científico na paz reencontrada.

Esta Carta que de certa maneira marcava a maioridade da Universidade parisiense, será seguida de muitos outros estatutos. Mas depois, sem que o papado abdique totalmente seu papel de tutor, é a própria Universidade que faz seus regulamentos. Em fevereiro de 1245, "os mestres da Universidade de Paris, reunidos em assembléia plenária na igreja dos Mathurinos, regulamentam de comum acôrdo a organização material das escolas" (96), enquanto que no mesmo ano os "artistas" fixam seu horário de ensino (97). Dois anos mais tarde, Inocêncio IV convidava os doutores e os alunos a observarem escrupulosamente as disposições estabelecidas por certos mestres (98).

IV

A autonomia universitária estava pois consagrada. Adquirida através de uma vontade obstinada, estava inscrita nos textos. O rei, em face de seu prior e dos burguêses, os papas, com constância, de Inocêncio III a Inocêncio IV, em face do bispo e sobretudo do chanceler, haviam sustentado as reivindicações universitárias, porque além das obstinações, do orgulho e às vêzes da violência, haviam avaliado a importância do ensino parisiense e compreendido a necessidade de lhe conceder os privilégios, dos quais dependia seu desenvolvimento.

Falta precisar um último ponto. De que maneira é marcada a passagem das escolas para a Universidade, ou melhor, que sinais atestam, desde a primeira metade do século XIII, o reconhecimento do "corpo universitário"?

Dois testemunhos devem ser considerados. O primeiro, substancial, se refere aos elementos *jurídicos* desta personalidade; o outro, verbal e completamente exterior, pela evolução da *terminologia* traduz a mudança das estruturas jurídicas.

---

(96) *CUP.*, n.º 136, p. 177.
(97) *Ibid.*, n.º 137, p. 178.
(98) *Ibid.*, n.º 169 (2 março 1247), p. 199.

A noção de *Universitas* deterá a atenção dos doutores medievais que, pouco a pouco, dela retirarão os traços dominantes. Na época que aqui nos ocupa, a construção jurídica apenas se encontra esboçada. Não é pois em referência a um conceito preciso que os mestres e alunos parisienses edificaram sua comunidade. Pouco a pouco êles impuseram a ela os dados essenciais: as reuniões e o princípio de representação; o símbolo do corpo marcado por seu sinete; o patrimônio coletivo. Quando êsses três elementos foram reconhecidos pôde-se então dizer que a Universidade, enquanto corpo, estava juridicamente constituida.

As reuniões logo aparecem, para protestar contra os abusos do chanceler. Quando êste denuncia a *conspirationem, constitutionem seu aliquam obligationem juramento, fide vel pena vallatam* (99), é nessas reuniões que êle pensa e nos compromissos solenes que são tomados em comum. Discutir-se-á afim de saber se a proibição das reuniões se aplicava *tam de constitutione licita, utili et honesta quam de illicita, erronea et iniusta* (100). Tratava-se de distinguir o regular do insurreccional. Mas por desconfiança no tocante a essas reuniões, tôdas elas foram englobadas na mesma interdição.

Entretanto, sem demora, o direito de se reunir e deliberar em comum sôbre os interêsses coletivos foram reconhecidos pelo papado. E Inocêncio IV estabelece a obrigação de que os mestres assistam, salvo legítimo impedimento, às *generales congregationes, quas pro communi utilitate studii fieri contigerit* (101). As assembléias passam, pois, de ilícitas a obrigatórias.

Decidir em comum é às vêzes necessário, mas muitas vêzes difícil. Um corpo vive apenas pela delegação de poderes e pela representação. Desde 1208-1209 encontram-se "jurados" encarregados de regulamentar uma disputa entre os mestres em artes. A grande maioria dêstes se compromete a respeitar, mediante juramento, a decisão que for tomada. Um só dentre os mestres se recusa ao juramento, excluindo-se assim do "benefício de sua sociedade" (102). O incidente é característico. A coesão universitária continua fraca, pois, que depende das adesões individuais. Os mestres ainda não estão submetidos às regras de um corpo pelo fato de sua partici-

---

(99) *CUP.*, n.º 30 (1219).
(100) Alusão a essas discussões e ao seu fracasso nas cartas de Honorio III (*ibid.*, n.º 31, 11 maio 1219), p. 89.
(101) *CUP.*, n.º 144 (18 maio 1245).
(102) *Ibid.*, n.º 8.

pação no ensino. Êles se comprometem livremente a seguí-las. Mas a rebeldia de um dêles já o afasta do grupo. Se a disciplina corporativa não se encontra ainda jurìdicamente imposta, parece no entanto tão normal que subtrair-se a ela acarreta a exclusão.

Na mesma época aparecem os procuradores *ad agendum et defendendum* [103], encarregados de representar a Universidade em justiça. Nêsse tocante ainda, os imperativos práticos impunham novas fórmulas jurídicas.

A história da chancela da Universidade é mais complicada e, em parte, incerta. A do chanceler autentificava os atos na época das escolas episcopais. Mas, diante das relações muitas vêzes extremamente tensas que se criam entre êle e os universitários, era fatal que êstes procurassem obter sua autonomia a êste respeito. O uso da chancela acompanhava, por outro lado, o recebimento de taxas da chancelaria, cuja assignação contituia sem dúvida uma outra ocasião de conflitos [104].

Uma "chancela de alunos" já se encontra em uso em 1222 [105]. Mas parece que se trata de um abuso, pois em 1225 o legado apostólico a abole solenemente. Essa privação da chancela perturbará consideràvelmente a Universidade. A obrigação de se submeter a uma autoridade estrangeira que deveria timbrar seus atos, a constrangia no sentido de dar publicidade a êsses mesmos atos, às vêzes de uma forma indesejável. Mas apenas em 1246 a Universidade obterá de Inocêncio IV, e sòmente por sete anos, a concessão de uma chancela [106]. Essa concessão do sinal era nem mais nem menos do que a consagração da personalidade da Universidade.

Quanto ao patrimônio coletivo, sua constituição foi demorada. Quando em 1219 os universitários excomungados pelo bispo de Paris apelaram para o papa, foi necessário, para prover o custo da viagem dos procuradores, organizar uma coleta [107]. A caixa comum não existia ainda. E não existirá durante quase todo o século XIII. Apenas em 1284,

---

(103) *CUP.*, n.º 24, p. 82 (1210-1216), decretal de Inocêncio III que as autoriza. O texto passará na *Compilatio IVa*, 1, 16,2 e nas Decretais de Gregório IX, I, 38,7.

(104) Cf. por exemplo o regulamento de 1215 sôbre êsse assunto entre o capítulo e o chanceler, *CUP.*, n.º 21, p. 81.

(105) É assinalado numa carta de Honório III (*CUP.*, n.º 45, p. 103) de 1222.

(106) *CUP.*, n.º 165, p. 194-195.

(107) Alusão numa carta de Honório III de 11 maio 1219, *CUP.*, n.º 31, p. 89.

Martinho IV, para pôr têrmo às dificuldades que suscitava a recusa de contribuição voluntária por parte de certos mestres, convida os mestres de Paris a arrecadar uma taxa dos membros da Universidade, afim de constituir essa caixa comum. Uma excomunhão lançada pelo abade de Ste. Geneviève castigaria os maus pagadores [108].

Mas apesar dessa caixa comum ser tardia, a idéia de uma responsabilidade solidária dos universitários se impôs ràpidamente. Esta era a consequência lógica do reconhecimento do *corpus*. E não suscitava tôdas as dificuldades práticas da gestão de um patrimônio comum. Acrescentemos que, sem dúvida, era mais fácil obter a contribuição dos membros da Universidade quando reclamada em justiça por um credor do que sob a forma de cotização espontânea para uma caixa comum. Mas de qualquer maneira, em 1237 um negociante italiano reclama junto aos estudantes o reembôlso de um empréstimo feito a procuradores vindos a Roma para, nessa cidade, regulamentar questões concernentes à Universidade. Várias vêzes os estudantes haviam prometido saldar essa dívida, sem no entanto cumprir essa promessa. Mas, na data mencionada, Gregório IX os ameaça com as censuras eclesiásticas. Se a carta é dirigida *universis scolaribus Parisius commorantibus,* compete à *Universitas* reembolsar o negociante. Atrás dêsse têrmo aparece a solidariedade do corpo, responsável pelas dívidas contraídas por seus procuradores e em seu interêsse [109].

Por outro lado, é certo que muito cedo a Universidade teve que encarregar-se da gestão de bens imobiliários. O desenvolvimento dos estudos exigia locais apropriados. Questões materiais deviam ser resolvidas. Os atos são aqui pouco explícitos. Mas alguns constituem índices seguros. É assim que em 1231 a *Universitas magistrorum et scolarium Parisiensium* dá aos Dominicanos *quidquid iuris habemus* "no lugar assim chamado Saint Jacques, perto da Igreja de S. Estêvão, à saída de Paris" [110].

Assim, pois, nenhum ato oficial outorgava à Universidade uma "personalidade jurídica". Mas esta ignorava, outrossim, a regulamentação que os estados modernos lhe conferiram. Não podia ser questão nem de declaração, nem de reconhecimento, nem de autorização. Mas mais concretamen-

---

(108) *CUP.*, n.º 512.

(109) *Ibid.*, n.º 116, p. 162 (1237).

(110) *CUP.*, n.º 42, p. 99.

te, os elementos constitutivos da personalidade afirmavam-se pouco a pouco, pois, representavam a própria condição da vida do corpo. No debate sempre aberto acêrca da realidade ou da ficção da personalidade jurídica, a história dos inícios da Universidade de Paris testemunha amplamente a favor da "realidade".

Êsses progressos da organização do corpo não deixaram de influenciar no vocabulário. Êste permanece, na primeira metade do século XIII, bastante instável. Muitas vêzes só se faz menção das pessoas *magistri et scolares parisienses*, mas já essa aproximação de mestres e discípulos, separados pela idade, mas unidos pelo mesmo desejo de saber, dá o sentido profundo da comunidade universitária.

Em 1207, um Decreto do bispo Eudes de Sully fala da *communitas* (sic) *scolarium* (111). Ao jurista que era Inocêncio III é que se deve, ao que parece, atribuir a vulgarização da expressão *Universitas*. Escrevendo ainda *universis doctoribus sacrae paginae, decretorum et liberalium artium Parisius commorantibus*, o papa fala várias vêzes em sua carta da *Universitas* (112). Uma carta de 1210-1216 aos *scolaribus Parisiensibus* divulga a *Universitas vestra* (113). Em 1221, num ato oficial, a Universidade se afirma: *Nos, Universitas magistrorum et scolarium Parisiensium* (114). A fórmula é curiosa. Ela associa a pluralidade dos membros *(nos)* à unidade do corpo *(universitas)*. É a pluralidade que dá *(conferimus et donamus)*, mas a *Universitas* permanece *domina et patrona*. Nenhum ato torna mais evidente a incerteza dos conceitos, atestando contudo o profundo sentimento da comunidade.

Nos anos seguintes, quando a Universidade se impõe a todos, adquire seus privilégios e precisa sua organização interna, a expressão *Universitas* ganha terreno, sem entretanto reinar integralmente.

Universitas vestra, têrmo já empregado por Inocêncio III e Gregório IV (115), pode também ser encontrado em Inocêncio

---

(111) *Ibid.*, n.º 6, p. 65.

(112) *Ibid.*, n.º 8 (1208-1209).

(113) *CUP.*. n.º 24, p. 82; Mesmo dualismo na carta de Gregório IX, de 1237, analisada acima, p. 21 (*CUP.*, n.º 116) ou nas cartas de Inocêncio IV, por exemplo. CUP., n.º 143 (1245).

(114) *CUP.*, n.º 42, p. 99.

(115) *Supra* p. 22, n.º 1: cf. igualmente numa carta de Honório III de 1219 (*CUP.* n.º 31, p. 88): *Doctorum et discipulorum Parisiensium Universitas.*

IV [116]. Êste dirige certas cartas *Universitati magistrorum et scolarium parisiensium* [117], retomando assim a expressão empregada pela própria Universidade, em 1221. Esta fórmula tende a se tornar mais frequente (seria ousado dizer "oficial") [118]; mas ela não é exclusiva.

Gregório IX falava de seus *dilecti filii magistri et universitas scolarium Parisiensium* [119] e, quando convida os Universitários que desertam Paris para se instalarem na Inglaterra, Henrique emprega a mesma fórmula [120]. É curioso encontrá-la em Inocêncio IV, em 1245 [121], ao lado das expressões mais claras lembradas acima. Tôda referência à *Universitas* falta, porém, nos documentos relativamente tardios, como as cartas de Gregório IX de 1237 [123] e 1238 [122] e o corpo desaparece diante da coletividade na expressão *universis magistris et scolaribus Parisiensibus* que tanto Gregório IX [124] como Inocêncio IX [125] utilizam.

Assim, duas expressões diversas são empregadas ao mesmo tempo e que ora visam os homens e ora a instituição. Nesta primeira metade do século XIII não se pode falar de uma evolução regular do vocabulário. Mas acentua-se a tendência de substituir pelo corpo a soma de seus membros.

Estas constatações terminológicas abarcam os ensinos do estudo jurídico ou da história dos acontecimentos. Lentamente e com dificuldade a Universidade se afirma. Seu esplendor intelectual legitima suas pretensões de autonomia. O rei, do mesmo modo que o papa, a compreenderam e não lhe negaram seu apôio em face do bispo ou do prior. Sem dúvida, nessa metade do século XIII a organização interna não se concluiu e, se as ameaças exteriores estão conjuradas, as crises intestinas apenas se iniciaram. Mas política e juridicamente a partida já pode ser considerada como ganha.

---

(116) *CUP.* n.º 143 (1245), 144 (1245), 145 1244-1245).
(117) Por exemplo, n.º 141 (1245), 144 (1245), 152 (1246), 153 (1246); cf. n.º 164 (1246).
(118) Cf. O envio dos privilégios e Cartas universitárias a Inocêncio IV *ad instantiam Universitatis magistrorum et scolarium,* em 1244 (*CUP.*, n.º 132, p. 175).
(119) *CUP.*, n.º 58 (1228).
(120) *Ibid.*, n.º 64 (1229).
(121) *Ibid.*, n.º 135 (p. 176).
(122) *CUP.*, n.º 115, p. 161.
(123) *CUP.*, n.º 121, p. 166.
(124) *Ibid.*, n.º 117, p. 163 (1237).
(125) *Ibid.*, n.º 142, p. 181 (1245).

O PROFESSOR SIMARD, A CIÊNCIA E O COMUNISMO

LEÔNIDAS HEGENBERG

Émile Simard, professor da Universidade Laval (Quebec, CANADÁ), publicou, em 1956, o livro "La nature et la portée de la méthode scientifique" (Prosses Univ. Laval, traduzido para o espanhol com o título "Naturaleza y alcance del metodo científico", Madrid, Edit. Gredos, 1961), em que procurava empregar o interessante processo de equilibrar a exposição pessoal com textos de outros autores, escolhidos de modo que viessem a ilustrar certos aspetos do testemunho prestado. Livros dêsse tipo não são muito frequentes nos setores de ciência ou filosofia, embora existam, em verdade, obras de natureza semelhante.

Mencionemos, por exemplo, as *antologias*, com coletâneas de artigos, ou trechos de livros. Em geral, fazem-se preceder de um prefácio que situa a coletânea (como se dá nos clássicos "Readings", de Feigl e Maxwell, de Feigl e Brodbeck, ou de Dante e Morgenbesser) ou, na hipótese mais favorável de algumas anotações explicativas antes de cada secção especializada em que a obar se divide (como no "contemporary Philosophy", de Jarret e Murrin).

Há também os *estudos críticos*, de períodos da filosofia, em geral, em que certo número de pensadores é selecionado e cada um dêles é estudado separadamente, fazendo-se com que a análise se siga de um ou mais trechos do autor comentado (como se dá, por exemplo, com a série lançada pela Mentor Bloks, "Age of analysis", "Age of ideology", etc.).

Há, enfim, as *biografias intelectuais*, organizadas para falar de um pensador, livros para os quais escreve tôda uma equipe de especialistas a tratar de aspetos definidos da obra do autor em tela (sucedendo isso, por exemplo, com os volumes da Library of Living Philosophers).

Embora obras situadas nas categorias citadas se assemelhem à do prof. Simard, não são iguais. Tal o "Nature et portée...", só nos recordamos, neste momento, de um livro, já de dez anos passados, "The way of philosophy", preparado por P. Weelwright (New York, Odissey Press, 1954). Ali também se ilustravam as afirmativas feitas com trechos de "autoridades" bem conhecidas.

Selecionados com cuidado, os trechos de vários autores, colocados ao fim de cada capítulo, constituem leitura complementar muito valiosa que permite não apenas corroborar opiniões exaradas, como

ainda , quem sabe, contraditá-las ou abrir ao leitor novas perspectivas que o texto estaria impossibilitado de oferecer. Há, pois, um mérito inegável nessa forma de escrever, especialmente quando o compilador, imparcial, se deixa nortear por um critério "objetivo" na separação de seu material ilustrativo.

—— / / ——

Neste seu segundo livro ("Communisme et science", Les Presses Universitaires de l'Université de Laval, 1963, 527 pp.), um alentado estudo das relações entre comunismo e ciência, o prof. Simard retoma o feitio de exposição adotado da primeira vez. Os onze capítulos (bem como a Introdução) se fazem seguir de 58 textos, em geral de 2 a 6 páginas cada um, dos mais diversos autores, desde Aristóteles até Pio XII, passando por tôda a plêiade de conhecidos autores comunistas, de Engels, citado 12 vêzes, e Marx, 5 vêzes, até Nikita Kruschev. Há, assim, uma documentação (ainda que obrigatòriamente fragmentária e incompleta) que "equilibra" a posição católica do autor e permite, talvez, um balanço das discordâncias que existem entre os dois modos de ver — o do autor e o dos comunistas.

A exposição do Dr. Simard é òbviamente parcial. Num assunto como o desta obra não se pode mesmo chegar àquela de ânimo com que se inaugura uma investigação em ciência natural, digamos, especialmente quando já se tem, por fôrça de circunstâncias devidas à formação intelectual, uma posição tomada diante de um conflito ideológico. Situando-se numa "frente católica", o A. tem o propósito de revelar incongruências do comunismo, especialmente quando fôr considerado como filosofia "assentada na ciência". O livro há de ser, por certo, aplaudido pelos cristãos. Mas presumo, o A. não se dirige tanto aos seus pares como quanto aos "indecisos", ou "indiferentes". É a êstes, em verdade, que parece pretender alertar: os que ainda estão na dúvida, que se inclinam a aceitar o comunismo, assombrados com a sua "propaganda". A êstes é que cabe acordar e bem dirigir.

Não pense o leitor que o "bem dirigir" do último parágrafo se esteja referindo a um "orientar para o ponto de vista cristão". Não é isso. Pretendo dizer que é necessário apresentar aos indecisos os prós e contras com imparcialidade — isso é o meu "bem dirigir" — para que possam tomar seus rumos, conscientes de suas decisões. Ora, é justamente nesse sentido de bem orientar que a obra do prof. Simard tem um papel a desempenhar. Ela se destina, em última análise, a mostrar que um punhado de interferências que autores comunistas costumam fazer é destituído de fundamento. Por isso, ela provoca uma "tomada de consciência" dos problemas que aborda, de modo que seus leitores não poderão continuar indiferentes diante das críticas levantadas. Terão que aceitar o comunismo *apesar* das críticas lembradas pelo mestre canadense, ou passarão a aguardar refutações das afirmações que êste livro acentua. Em qualquer das hipóteses, a decisão de acatar o comunismo terá sido consciente, seja sabendo que tem defeitos, seja contestando as declarações de M. Simard.

Se bem que dirigida essencialmente aos "indecisos", o livro que estamos comentando há de interessar também aos que já tenham posição tomada. Num caso, porque reforça convicções. Em outro,

porque obriga a reconsiderações de opiniões dadas como irrefutáveis — o que é sempre muito salutar (conforme ainda recentemente salientávamos em nosso "Atitude crítica — herança grega", aparecido em "Convivium", março de 63).

——/ /——

É inegável a preocupação das obras comunistas de ligar estreitamente as doutrinas políticas, sociais e religiosas à ciência natural. De certa forma a aceitação ou rejeição do materialismo e da dialética, bem como de tôdas as suas consequências, depende segundo os marxistas, do veredito da ciência. Surge, pois, a pergunta fundamental: é fato que as ciências naturais confirmam as leis da dialética materialista? De um ponto de vista puramente formal (F. Dufay já o havia notado, em seu "L'etoile contre la croix", Hong Kong, Nazareth Press, s/ data, p. 22) o materialismo dialético posto como axioma, confere ao marxismo um caráter de coerência indiscutível. Entretanto, consideradas as coisas também no plano da realidade, cabe indagar se os axiomas são verdadeiros. Com efeito, uma teoria só é verdadeira quando seus axiomas forem verdadeiros e as consequências obtidas dêsses axiomas forem deduzidas seguindo os preceitos da lógica. Ora, o marxismo, pretendendo ser uma teoria fatual, precisa ver assegurada a veracidade de seus postulados.

É precisamente êsse o ponto central da análise do Dr. Simard. Segundo êle, os princípios em que se assenta o marxismo não passam de generalizações injustificadas (p. 32) que parecem ganhar credibilidade em virtude do abuso que se faz de uma linguagem cheia de equívocos e vocábulos ambíguos.

Os comunistas, salienta o A. no 1.º capítulo, afirmam constantemente que seu sistema possui um eminente caráter científico. O qualificativo nem sempre está associado à idéia de um apôio nos resultados das ciências naturais. Com frequência a idéia é a de que o sistema possui ordem e clareza; que se assenta em fatos bem estabelecidos e que formula um grande número de leis confirmadas pela prática científica, podendo, pois, em vista disso, reivindicar para si um caráter de saber rigoroso capaz de permitir previsões e de se constituir em guia da ação. Em muitas exposições o que se pretende dizer é que o marxismo está intimamente relacionado às ciências que garantem, por um lado, validade aos seus princípios fundamentais e, por outro, recebem do sistema um influxo precioso para que se desenvolvam — o marxismo fornece às ciências um método de qualidades extraordinárias, a bem dizer, o método científico.

Simard emprega o capítulo II para falar da atitude do partido comunista face à ciência. É importante frisar que essa atenção do partido para com a ciência, ainda que descontemos os exageros da propaganda (são grandes êsses exageros), é considerável. Não é preciso recordar o quanto se tem falado nos êxitos científicos da Rússia para constatar que ao lado da propaganda que de tais êxitos se vem fazendo há, por certo, um constante estudo e progresso científico a torná-los possíveis. O grande perigo, lembra o A., é associar o desenvolvimento da ciência ao comunismo, como se êste fôsse causa daquele.

No capítulo seguinte o prof. Simard discorre a respeito do materialismo dos marxistas e da posição que adotam face ao problema de Deus — um "mistério" que a ciência acabará por desfazer. Ainda

um capítulo de natureza expositiva é o IV, a tratar da ciência como parte de uma "superestrutura" que se planta sôbre a "infraestrutura" da produção material. Aqui se recorda a concepção moderna do socialismo que dá a ciência como afastada de "elites culturais" (fenômeno associado ao capitalismo, onde apenas os bem aquinhoados econômicamente é que estão em condições de fazer estudos de nível universitário) e passível, pois, de integrar-se no conjunto de tôdas as atividades sociais.

O cap. V (Critique du matérialisme) é o menos feliz da obra no meu entender. Se, com efeito, o A. salienta de modo adequado a grosseira simplificação dos marxistas ao dividir os filósofos em duas categorias, os idealistas e os marxistas (chamando "idealismo" tudo que não fôr marxismo), não é muito convincente a crítica esboçada a seguir. Essa crítica tem o defeito de fazer-se apoiada em "autoridades" (algumas aliás, suspeitas, como A. Carrel ou Lecomte de Nouy), contrapondo opiniões com opiniões, ao invés de efetuar uma análise lógica, digamos, das idéias passíveis de crítica. Assim, embora o A. recorde o conselho de Eddington de que não cabe usar resultados da ciência em apôio de doutrinas religiosas e cite a opinião de Plank nesse mesmo sentido, acaba por falar da "harmonia das leis naturais" que tenderiam a revelar a existência de um Deus Criador (p. 155). O ponto de vista de Simard se sintetiza, aliás, em uma frase que atesta a dificuldade em que se encontrou, caindo em regiões "metafísicas" onde não é fácil segui-lo:

> D'ailleurs, l'explication matérialiste de la supériorité de l'homme, par la complexité plus grande du cerveau et non par une âme espirituelle, fausse l'ordre des choses. Elle confère à un effet le róle et la dignité d'une cause. En réalité, c'est la perfection de l'âme qui exige et explique la complexité du cerveau.

Haveria, de fato, uma "ordem das coisas" que pudesse validar as afirmações do A.? É possível dar às frases citadas um conteúdo empírico? Formam elas um enunciado aceitável do ponto de vista da ciência? Não creio. Se assim fôsse, o materialismo nem sequer teria aparecido...

Logo após, para salientar o papel criador do indivíduo, o A. separa ciência pura de aplicada, definindo aquela como "pesquisa desinteressada, prazer de conhecimento, atividade livre" (p. 168). Talvez, em alguns contextos, seja conveniente distinguir a ciência pura da aplicada mas não me parece que, feita a distinção, se deva concluir, como faz o A., que o trabalho científico se caracterize pela imaginação criadora, "só encontrada em pessoas excepcionalmente dotadas pela natureza" (p. 171). Se a História registra os Newton e os Einstein, em oposição caberia perguntar, relativamente ao presente, até onde a ciência poderia caminhar sem o trabalho de equipe e até onde iria sem o impulso da "praxis". Deve-se reconhecer que êsses problemas não receberam ainda resposta conveniente e se deve concordar com o prof. Simard quando diz que

> En somme, l'infrastructure économique et l'état de la technique peuvent soit favoriser, soit contrarier le développement de la science. (p. 173).

Mas é preciso convir que a frase seguinte à citada, de nôvo, afirma coisas que não se pode confirmar (nem refutar) a não ser com opiniões de autoridades — argumento pouco lúcido em uma discussão científica:

> Toutefois, l'impulsion première revient à l'étonnement devant les choses et à la soif de connaitre. En autre, le génie, en tant que tel, reste indépendant des conditions économiques et les besoins techniques. L'analyse marxiste a tort de le méconnaitre. (p. 173).

Em compensação, o parágrafo quarto do capítulo (Lénine et l'idealisme "physique") é um dos melhores da obra, com uma crítica muito bem feita da posição de Lénine face ao convencionalismo das leis científicas.

O cap. VI expõe, em linhas gerais, com acêrto, o papel da dialética, segundo pensam os comunistas. De nôvo, um apanhado escrito com cuidado e de leitura agradável. O capítulo seguinte se dedica às leis dialéticas (identidade dos contrários, conversão da quantidade em qualidade, negação da negação), consideradas como elementos do método e aplicadas ao estudo da sociedade e às táticas do proletariado. Em seguida, o A. faz a crítica da dialética marxista, salientando, de início, o pendor dos soviéticos em reivindicar para si tôdas as glórias das descobertas científicas, menosprezando as iniciativas alheias. Com uma ponta de ironia, fala na constante vontade dos soviéticos de encontrar em tudo uma exemplificação da excelência dos métodos marxistas — até ali onde sua aplicação é duvidosíssima. E salienta a contradição dos soviéticos quando, embora muito zelosos em dizer que não existem "verdades eternas", sustentam que as hajam encontrado nos princípios básicos do materialismo dialético. Salienta o A., com muita propriedade, o fato de estarem os marxistas constantemente diminuindo o valor das análises dos pensadores ocidentais, tidas por "metafísicas". E o prof. Simard cita as obras de Poincaré, De Broglie e Eddington como contra-exemplos, destinados a mostrar que nem sempre se faz "metafísica" (no tom pejorativo que os russos associam ao vocábulo) no ocidente. Acho que o A., ao invés de recordar os nomes que recordou, teria feito melhor se mencionasse os analistas ingleses, os neopositivistas de Viena e os lógicos norte-americanos (um Ayer, um Schlick, um Nagel) para atestar quão pouca metafísica aparece nas pesquisas de filosofia da ciência, feitas no "lado de cá". Seja como fôr, pelo menos em nossa perspectiva ocidental, parece que se há idéias *a priori* banhando idéias científicas, estas se encontram em muito maior escala entre os soviéticos do que entre os ocidentais, honestamente empenhados em análises incisivas das questões epistemológicas, deliberadamente despidas de todo "parti pris".

O cap. IX trata da dialética, da ciência e da religião. Lembra o A. a impossibilidade de um marxista "neutro" diante da religião, já que a oposição dos comunistas às idéias religiosas é flagrante. E procura contrabalançar a posição comunista, que dá a religião como inútil, citando os trabalhos da Igreja nos domínios da atividade científica. No penúltimo capítulo o prof. Simard fala de certas dificuldades que os marxistas introduzem, pela intransigente base de suas concepções, nos métodos das ciências. Assim, um sociólogo, para quem tudo se explicaria em têrmos de "luta de classes", não poderia

efetuar análises objetivas de fenômenos sociais, eternamente perseguido pela sombra da "luta social" a que deveria reduzir suas descobertas. E que dizer, então, da exaltação do proletariado, único a poder chegar às grandes "verdades" filosóficas? O ponto, acentua o A., beira o ridículo. Encerra o capítulo um exame da atitude do partido comunista para com as pesquisas científicas (tópico que poderá ser complementado com os capítulos 1 e 5 do livro de P. Frank, "The validation of scientific theories", Collier Books, N. York, 1961).

O derradeiro capítulo dedica-se ao "comunismo e pensamento moderno". Recordando as injustiças sociais, o relativismo filosófico (que tem conduzido a tantas verdades quantos os intelectuais que as buscam), e a diminuição da fé cristã, o "tecnicismo" e o "cientificismo" como fenômenos modernos que tem provocado a ascenção do comunismo, o A. aponta os meios para enfrentar, no plano das idéias, o avanço dos soviéticos. Preconiza, em síntese, um estudo sistemático da ciência, realizado em grande escala, para a possível crítica do cientificismo e do tecnicismo e o retôrno aos ideais cristãos.

A "conclusão", em vista rápida, resume alguns dos pontos discutidos ao longo da obra. Em particular, insiste o Dr. Simard em que o progresso da ciência na Rússia não se deve ao marxismo, nasceu de idéias muito anteriores (Cf. também p. 75 e s.), de modo que se deve refletir a respeito da propaganda russa com o fito de reduzí-la ao que é: simples conjunto de frases feitas, destinadas a impressionar os menos avisados. E lembra que os comunistas impingiram aos seus cientistas uma espécie de metafísica, obrigando-os a dar como frutos da ciência certos resultados de áreas que nunca entraram em suas cogitações, insistindo na tecla de um combate social necessário, a ser travado pelos intelectuais de tôda espécie, com o fito de implantar o comunismo — olvidando que é na crítica, feita com liberdade, que está a pedra basilar do progresso do conhecimento.

—— / / ——

Do sumário aqui feito, o leitor poderá avaliar os pensamentos do ilustre professor de Laval e poderá concluir que seu livro enriquece a bibliografia devotada à momentosa questão dos êxitos científicos da Rússia e de suas relações com a ideologia comunista. Livro de interêsse que os estudiosos de fenômneos sociais (particularmente preocupados com os reflexos da ciência na sociedade) farão bem em não ignorar.

Concluindo, vale a pena salientar que a editora londrina "Routledge & Kegan Paul", num catálogo recente, anunciava a publicação de "Soviet Marxism and Natural Science, 1917-32", de autoria de David Joravsky, professor de história da Brown University (nos Estados Unidos). Muito provàvelmente a posição de Joravsky é análoga à de Simard, pelo menos no combate às idéias soviéticas, de modo que talvez fôsse útil um confronto das suas obras, lembrando, especialmente, que os estudos minuciosos a respeito das relações entre ciência e comunimo não são abundantes.

A PROPÓSITO DE TRADUÇÕES

ALCÂNTARA SILVEIRA

Henry Miller, *Cancer do Capricórnio* (tradução de Aydano Arruda) IBRASA, 1963.

Miguel de Cervantes Saavedra, *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de la Mancha* (tradução de Aquilino Ribeiro) 2 volumes, Difusão Européia do Livro, 1963.

Há, entre os tradutores, tendência para "melhorar" o estilo dos traduzidos, cujas frases procuram tornar mais harmoniosas, através de mudança da sua construção, seja pela inclusão de palavras sonoras, seja pela supressão de vocábulos que êles, tradutores, consideram inúteis ou feios. Confesso, como tradutor que tenho sido, que a tentação do aformoseamento da linguagem alheia é realmente muito forte. Quantas vêzes se percebe que tal frase, se escrita de outra forma, que não a usada pelo autor, teria nôvo relêvo, outra intensidade! Mas mudá-la equivaleria a re-escrevê-la e não a traduzi-la.

É precisamente por isso que muitos romances que, no original, são surpreendentes, perdem muito de seu interêsse quando fielmente traduzidos. Principalmente o diálogo, por diferir radicalmente da nossa forma escrita de dialogar, choca os ouvidos do leitor nacional. Suponhamos, por exemplo, que duas mulheres se encontram: uma delas é a noiva de um cidadão e a outra, sua espôsa. Ao se defrontarem, travam um diálogo que deve ser patético. O romancista estrangeiro, no entanto, o escreveria assim, friamente:

— Quem é você? disse Margareth.

— Sou a mulher do seu noivo, disse Jane.

— Quem? Disse Margareth.

— A mulher do seu noivo, disse Jane.

É natural que o tradutor diante dêste diálogo, e habituado à forma nacional, tão mais artística, sinta-se tentado a traduzi-lo assim:

— Quem é você? perguntou Margareth.

— Sou a mulher do seu noivo! retrucou Jane.

— Quem?!

— A mulher do seu noivo! exclamou a jovem.

Não há dúvida ser esta forma de diálogo mais viva e palpitante. Mas não foi assim que o autor o escreveu. Paciência.

A tentação de melhorar o traduzido é ainda maior quando êle é autor antigo. Para o leitor de hoje, os escritores do Século XVII escreviam bastante mal; desde a pontuação, obedeciam êles a regras que atualmente estão inteiramente modificadas. É mesmo difícil encontrar-se um clássico cuja leitura delicie o leitor de agora, não sendo mesmo exagêro afirmar que Montesquieu, Rabelais, Cervantes, Montaigne, Camões, Ariosto, Torquato Tasso, Boccaccio (isto sem falar nos Lucrécios, nos Ovídios, nos Sófocles, nos Terêncios, nos Sênecas), atualmente são lidos ùnicamente por obrigação. Suas obras são caminhos pedregosos que o leitor moderno percorre com esfôrço. Caberia ao tradutor torná-lo mais suaves? De forma nenhuma.

Não são poucos, entretanto, os tradutores que não seguem a norma à risca. E na ânsia de embelezar o que traduzem fogem inteiramente ao estilo do autor, como aconteceu, por exemplo, com a tradução de La Bruyère feita por João de Barros. Onde o moralista francês escreveu: "Ses creanciers l'en ont chassé; il a tourné la tête, et il l'a regardée de loin une dernière fois; et il est mort de saisissement", o tradutor escreveu: "Os credores expulsaram-no de casa; ao afastar-se, voltou uma última vez a cabeça para contemplar, e em seguida morreu de desgôsto." Não há dúvida de que a idéia de La Bruyère foi captada pelo tradutor, mas não foi assim que êle a expressou.

Vejamos um outro exemplo. Eis o texto de La Bruyère: "Quelques — uns consentiraient à voir autre fois les ennemis aux portes de Dijon ou de Corbie, à voir tendre des chaînes et faire de barricades, pour le seul plaisir d'en dire ou d'en apprendre la nouvelle". Agora, a tradução de João de Barros: "Alguns prefeririam até ver o inimigo às portas de cidades próximas, assistir à formação de barricadas e de trincheiras, só pelo prazer de anunciar ou de espalhar a respectiva notícia." Ora, traduzir "aux portes de Dijon ou de Corbie" para "às portas de cidades próximas" e "à voir tendre des chaines et faire de barricades" para "assistir à formação de barricadas e trincheiras" não é traduzir, mas trair...

Como escreveu Aquilino Ribeiro, na sua tradução "nacionalizada" de *Dom Quixote* (1), "traduzir é abdicar da personalidade, se é que não significa a sua ausência. É como trabalhar na vinha dos outros, com menosprêzo das nossas vides e parras." Não deve, por isso, o tradutor transformar-se num re-criador da obra alheia.

Às vêzes, entretanto, o tradutor vê-se obrigado a fugir inteiramente do texto para que a frase tenha sentido em português. Exemplo disto é a sentença com que Montaigne termina a introdução dos seus *Ensaios*: "A Dieu donq." J.M. de Toledo Malta, que fez uma seleta dos *Ensaios* assim a traduziu: "Portanto, a Deus." Já Sérgio Milliet, em sua tradução do mesmo livro, preferiu: "E agora, que Deus o proteja." Observe-se como uma pequena frase de Montaigne pode se transformar num problema para o tradutor.

---

(1) A tradução "nacionalizada" de **Dom Quixote** feita por Aquilino Ribeiro só vale como curiosidade porque, quanto à leitura do livro, é preferível lê-lo em espanhol do que no português dêsse tradutor. Sim, porque já que é preciso recorre-rse ao dicionário para compreender a tradução, o melhor é ir logo ao original...

Quando do aparecimento simultâneo dessas traduções de Milliet e Malta, tive oportunidade de ressaltar o esfôrço de seu trabalho, já que — escrevia então — a língua em que foram vasados os *Ensaios* é um escolho difícil de ser transposto; acrescente-se a esta dificuldade a circunstância do estilo de Montaigne não ser um primor de clareza nem de elegância. Como escreveu Etiemble, o francês de hoje que quiser ler Montaigne precisa "se preparer à fréquenter un texte où plus d'un mot, plus d'un tour de syntaxe, invitent aujoud' hui à quelques contresens." Ora, se a leitura dos *Ensaios* não é fácil para o próprio francês, a sua tradução exige um conhecimento bastante profundo do idioma.

A circunstância de haver aparecido as duas traduções quase ao mesmo tempo, poderia proporcionar aos curiosos um interessante estudo comparativo, pois elas diferem quase integralmente. A tradução de Toledo Malta é demasiado livre; mais certo seria chamar seu trabalho de adaptação, já que êle frequentemente foge do texto original. Para que o leitor que não leu as traduções avalie a diferença entre a de Milliet e a de Malta, reproduzo aqui o primeiro parágrafo do Capítulo I do Livro Primeiro dos *Ensaios*, acompanhado das respectivas traduções:

Montaigne:

"Las plus commune façon d'amollier les coeurs de ceux qu'on a offensez, lors qu'ayant la vengeance en main, ils nous tiennent à leur mercy, c'est de les esmouvoir par submission à commiseration et à pitié. Toutesfois la braverie, et la constance, moyens tous contraires, ont quelquefois servi à ce mesme effect."

Toledo Malta:

"O modo mais comum de abrandar os corações daqueles a quem ofendemos é movê-los, por submissão, ao dó e à piedade. Algumas vêzes, contudo, a ousadia, a constância e a resolução têm obtido igual efeito."

Sergio Milliet:

"A maneira mais comum de amolecer o coração dos que nos ofendem, quando, vingança em mãos, êles nos têm à sua mercê, é comovê-los pela nossa submissão, inspirando-lhes comiseração e piedade. Entretanto, a bravura, a tenacidade e a resolução, meios inteiramente opostos, alcançam às vêzes, idênticos resultados."

O trecho copiado é curioso não só porque revela dois modos de traduzir, como principalmente porque têm sentidos opostos. De fato, enquanto Toledo Malta traduz a frase "la plus commune façon d'amollir les coeurs de ceux qu'on a offensez" para "o modo mais comum de abrandar os corações daquêles a quem ofendemos", Milliet traduz: "a maneira mais comum de amolecer o coração dos que nos ofenderam" (o leitor naturalmente sabe qual das traduções é a certa...)

——//——

Um dos livros mundialmente mais conhecidos é o *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes Saavedra. Publicada a sua primeira parte em 1605, já em 1612 surgia a tradução inglesa de Sheldon, seguida pela de Oudin para o francês e pela italiana, de Franciosini. Quando

se pensa nos meios de comunicação daquela época, fica-se realmenmente impressionado com a rapidez com que o livro de Cervantes atravessou as fronteiras! Atualmente, povos de mais de quarenta línguas diferentes podem ler *Dom Quixote,* o que vem dar razão ao bacharel Sansão Carrasco, quando falou ao personagem principal: "...a mim me transluz que não há de haver nação ou língua em que se não traduza."

O interessante está em que, apesar de traduzido em tantos idiomas, o *Dom Quixote* não é livro fácil de ser vertido para outras línguas, o que se verifica pelo grande número de notas com que os tradutores o recheiam. Dentre as principais traduções, lembremos a de Cesar Oudin, cujas margens estão repletas de explicações dos têrmos duvidosos; a do italiano Franciosini, autor também de um dicionário italiano-espanhol. (Dêste Franciosini socorreu-se o próprio Francisco Rodrigues Marin para esclarecer várias dúvidas, inclusive aquela proveniente dos "duelos y quebrantos").

Célebre também é a tradução holandesa, aparecida em 1699, acompanhada de um "índice de nomes próprios e de palavras mais notáveis da obra, dispostos em ordem alfabética", índice êsse que, trinta e dois anos mais tarde, o inglês Shelton tornou a editar com acréscimos. Aliás, devem-se aos ingleses grandes estudos sôbre *Dom Quixote;* sem falar nas *Pleasant notes upon Don Quixot,* de Edmund Gayton, que — segundo dizem — pouco valor possuem, e nas traduções anotadas de Ozell, Jarvis, Motteux e Smollet, foi na Inglaterra que apareceram os primeiros estudos sérios sôbre o livro de Cervantes — e até hoje clássicos — de autoria do Reverendo John Bowle. Igualmente inglês foi o primeiro ilustrador anônimo de *Dom Quixote,* cujos desenhos apareceram em *The History of Don Quichot, printed for E. Blounte, em 1618.* Os ilustradores espanhóis — Camaron, Carnicero, Castilli, Barranco, Brunete e Ferro — só um século e meio após a publicação do livro resolveram também ilustrá-lo...

As edições espanholas — quando dignas de fé — estão cheias de anotações explicativas. Talvez a primeira delas que apareceu corrigida e aumentada seja a de Juan Antonio Pellicer, "bibliotecário de Sua Majestade", que enriqueceu bastante o *Dom Quixote* com notas históricas, morais, literárias, gramaticais e críticas. Depois dela vieram as edições críticas de Ideler que, publicando em Berlim o *Dom Quixote,* destinado aos alemães desejosos de aprender o castelhano, reuniu não só os seus como os comentários de Bowle e de Pellicer. Igualmente digna de referência é a edição com notas de Bastús, que a elas uniu a de seus predecessores.

Mas, em que pese a opinião contrária de Hartzenbusch, Puigblach, Callerón, Valera, Benjumea e Toro Gomez, continua Diogo Clemencin a ser um dos maiores e mais profundos comentadores e conhecedores de *Dom Quixote.* Não fossem suas notas, que se estendem por seis volumes, e não teríamos as anotações de Francisco Rodrigues Marin, classificadas pelos cervantistas como definitivas.

A propósito do assunto houve um grande estudioso, dêsses que ùnicamente a Europa é capaz de produzir, que teve a idéia, ao mesmo tempo grandiosa e incrível, de fazer uma edição do *Dom Quixote* inteiramente isenta de erros e erratas que existem nas várias reim-

pressões espanholas. Para êsse fim, Clemente Cortejón (êste é o nome do estudioso) catedrático de História do Instituto de Barcelona, reuniu vinte e seis alunos que leram, em voz alta, vinte e seis edições diferentes, repetindo essa leitura tantas vêzes fossem necessárias para serem anotadas as modificações que aparecessem.

Clemente Cortejón, entretanto, morreu quando a edição por êle imaginada chegava ao quinquagésimo segundo capítulo da segunda parte. Ignoramos o que é feito de todo êsse trabalho imenso que — segundo consta — foi continuado por Juan Givanel e Juan Suñé."

——//——

Deixemos, todavia, de encarar as traduções. Sempre é mais interessante comentar a obra e seu autor que o trabalho do tradutor. Aliás, quando nos preocupamos mais com a tradução que com o original é mau indício, é sinal de que o assunto não conseguiu interessar. Diante das traduções de *Trópico do Câncer,* de Henry Miller ou de *Dom Quixote,* por exemplo, é preferível pôr de lado a tradução para falar dos autores e suas obras.

Trópico do Câncer e *Dom Quixote* (o primeiro muito mais que o segundo) são livros condenados pela censura, dada a liberdade com que Miller e Cervantes usaram e abusaram de palavras cuja existência ninguém ignora, mas que nem todos têm a coragem de pronunciar em público ou de escrever num livro [2].

Disse, certa vez, Charles Plisnier que "le roman n'est pas une tératologie. La pornographie, la scatologie. la crudité verbale, la plus basse, peuvent se défendre sur le plan supérieur si, grâce à elles, l'auteur arrive à exprimer sur la condition humaine de ces vérités générales et profondes qui forcent le lecteur à examiner son âme et à se penser devant les autres hommes et devant Dieu... Mais si l'ordure n'est le prix de rien, non: le roman n'est pas une tératologie." *(Roman, Papiers d'un romancier,* Grasset, 1954).

Confesso que tenho procurado em vão na obra de Henry Miller — seja no *Tropic of Cancer,* como no *Tropic of Capricorn* ou no *Black Spring* — aquelas verdades gerais e profundas a que alude Plisnier. Mas há os que garantem a sua existência. Pode ser que, de cambulhada com êsse vento de obscenidade, de orgia e de loucura que sopra pelos seus romances (principalmente em *Tropic of Capricorn*), alguém possa vislumbrar uma mensagem ou algo que faça esquecer tanta sujeira, tanta obscenidade, tanta ausência de senso artístico, enfim.

Os admiradores de Miller têm defendido essa espécie de literatura, ao dizer que a forma do romance não interessa, mas sim os objetivos, a mensagem do autor, etc. Certamente, dizem êles, prin-

---

(2) Em casos como êstes, ficam alguns tradutores sem saber como agir: traduzir tudo, com tôdas as letras ou evitar as palavras consideradas pela pudicícia como imorais? Aquilino Ribeiro preferiu a primeira hipótese, isto porque — segundo elê — "o tradutor não pode ser mais papista que o Papa. Contar de modo absoluto com a pureza de tal leitora de quinze primaveras ou o melindrado rubor de uma solteirona de cuia até os pés, alma sorvad acomo os frutos que pendem dos ramos outoniços seria uma concessão que ultrapassa os limites da arte mais bonacheirona."

cipalmente Pierre Brodin, Miller exibe o deboche, a abjeção e a sujeira; não hesita diante do palavrão e da falta de gôsto. Êle, porém, não é erótico nem procura fazer pornografia; sua linguagem, apesar de brutal e franca, é artística, lírica, colorida, poderosa. Além disso — continuam os admiradores — a "obscenidade" milleriana é necessária para o romancista, primeiro porque é necessário chocar para se fazer entendido, para sacudir a massa amorfa da humanidade; em segundo lugar, é necessário "ser-se porco" (conforme diz Miller) antes de poder tentar-se libertar. Ou, noutras palavras: é preciso tomar-se consciência de sua abjeção, aceitar a própria difamação para se identificar com a devastação do mundo moderno, condição essencial de uma "outra coisa". O realismo de Miller seria apenas um aspeto de sua obra, como seu desespêro simplesmente uma etapa. Para êle é preciso odiar antes de se libertar. Miller procura Deus, garantem os milleristas e lembram a frase do romancista: "Meu único objetivo na vida é aproximar-me de Deus. Pouco me importa o caminho."

Tudo isso e mais alguma coisa afirmam os admiradores de Henry Miller. Até que ponto têm êles razão? Nada mais natural e mais legítimo que um romancista deseje aproximar-se de Deus, revelando-se e confessando-se através da sua obra. Principalmente quando êsse romancista se chama Henry Valentine Miller, cuja vida tem sido uma série de fracassos desde os dias em que, ainda garoto, conheceu a miséria, a sordidez e o amoralismo dos bairros pobres das grandes capitais, até os tempos de homem feito, quando pedia esmolas pelas ruas.

Estas circunstâncias, porém, não justificam a imundície, a baixeza, a abjeção em literatura que, afinal de contas, é arte e não repositório de palavrões. Léon Bloy, que foi um dos escritores mais miseráveis que já existiram, e que também procurava aproximar-se de Deus, jamais pensou em recorrer à brutalidade, à luxúria e à imundície para vingar-se da vida ou mostrar a sua realidade.

Convenhamos, porém, que um Henry Miller expurgado — tal como os norte-americanos o apresentaram artavés da coletânea *The Cosmological Eye* — deve ser uma literatura insôssa, inodora e murcha. Por mais repugnância que se possa sentir pela literatura de Miller, ela tem que ser digerida tal como êle a criou, isto é, com seus palavrões, seu erotismo, sua obscenidade, já que tudo isto faz parte essencial da obra. "O mundo — diz êle — é um cancro que se devora a si mesmo." Por isso o ideal de sua obra é ser tudo quanto se reabsorve ao se desenvolver, uma potência que se aniquila pelo próprio excesso de sua fôrça. Como apreender êsse clima lendo um Miller expurgado?

E já que citei uma frase de Miller, lembro que êle pretendia, com o *Câncer do Trópico,* escrever não um livro à parte, diferente dos outros, nem mais belo ou mais real que os outros, mas o Livro. "Êle será enorme", confidenciava aos amigos. "Êle terá espaços vastos como oceanos para a gente aí se mover, cantar, dançar, banhar-se, gemer, violar, assassinar... Êle será o Último Livro. Esgotaremos o Século! Depois de nós, nenhum outro livro!"

A verdade, no entanto, é que depois da publicação do seu primeiro livro (que deveria ser o Único...) Miller publicou ainda pelo menos mais vinte volumes: *Money and How it gets that Way, What are you going to do about Alf?, Max and the white Phagocytes,*

Quiet Days in Clichy, Sunday after the War, Murder the Murderer, Semblant of a Devoted Past, etc., etc., volumes que não têm a fôrça de *Tropic of Cancer*, mas que servem para completar a fisionomia de Henry Miller como autor autobiográfico. Sim, porque Miller não é romancista, mas um escritor que, conta sua existência em têrmos de ficção. É êle mesmo quem o confessa: "Não me considero escritor no sentido comum da palavra. Sou um homem que narra a história de sua vida, processo que me parece cada vez mais inesgotável à medida que avanço no meu projeto. Como a evolução do mundo, êle não tem fim... É uma viagem através das dimensões X, com o resultado que, por vêzes, em meio do caminho, se descobre que aquilo que se tem para dizer não é tão importante quanto o fato de dizê-lo."

O escritor, porém, não publica só ficção baseada em sua vida: os dois volumes de *Hamlet*, por exemplo, constituem reunião da correspondência trocada com vários intelectuais, *The World of Sex* é um ensaio sôbre os problemas do sexo, os volumes de *The Air Contidioned Nightmare* são uma crítica severa à civilização norte-americana. Escreveu também um ensaio sôbre Rimbaud, impressões sôbre a Grécia *(The Colossus of Maroussi)* e muitas coisas mais. Dono de tão vasta bibliografia, permanecem como suas obras de valor apenas três livros: os dois *Trópicos* e *Black Spring*, no qual há uma frase que, embora seja puramente literária, (no sentido pejorativo do têrmo) é de grande efeito: "Pode ser que sejamos condenados, que não haja esperança para nós, para nenhum de nós, mas se é assim, soltemos um último urro, urro de sofrimento atroz, de gelar o sangue, um dilacerante grito de desafio, um grito de guerra!"

E que dizer do *Dom Quixote* e seu autor?

Inumeráveis são as gerações que nascem com o *Dom Quixote* nos ouvidos e morrem falando do livro famoso de Miguel de Cervantes Saavedra. Muitos sóis e não poucas luas surgiram e desapareceram após a primeira edição dessa obra e ela continua sempre viva, não sòmente como objeto de estudo, mas também como livro de leitura. A eternidade de *Dom Quixote* provém da circunstância de ser uma obra que se adapta a tôdas as gerações: nela sempre se encontram, ao lado de novidades, alguma coisa para ser esclarecida. De cada leitura que se faz de Cervantes sai-se bastante enriquecido, pois em seu livro célebre nunca deixou de existir ângulos e facetas que, nas leituras anteriores, permaneceram na obscuridade. Ninguém, talvez, melhor que William Godwin (em *Thogts on Man, his Nature, Productions and Descoveries*) sintetizou a permanência dêsse livro, quando escreveu que "aos vinte anos considerava o *Quixote* um livro de mero regozijo; aos quarenta, notei que êle tinha sido escrito com grande talento; e agora, aos sessenta anos, julgo-o o livro mais admirável que existe no mundo."

Dom Quixote é um monumento, um livro completo, e não apenas ficção ou sátira contra os livros de Cavalaria; uma obra que reflete à maravilha a época em que foi escrita e a vida do autor. A vida do autor... Foi ela um rosário de amarguras, de sofrimentos, de incompreensões, de injustiças. Sòmente essa existência atribulada (na qual entram a batalha de Lepanto, em que Cervantes perde a mão esquerda; um ataque de piratas que o prendem e o reduzem à escravidão; várias prisões e um impostor — Avellneda — que escreve

uma falsa segunda parte de *Dom Quixote,* sòmente essa existência tem assunto suficiente para vários romances.

Como, porém, o que mais importa é a criação e não o criador, falemos aqui apenas do livro, principiado numa prisão de Sevilha, e — mesmo assim — falemos ligeiramente, pois gôsto teríamos em discorrer, por exemplo, sôbre seus personagens, o Sancho Pança, a Dulcinéia de Toboso, a Zoraida, o bacharel Sansão Carrasco e tantos outros tipos interessantes e inesquecíveis.

Fácil é mostrar a importância do *Dom Quixote,* pois um livro que, em um ano, em pleno Século XVII, alcança seis edições, não é uma obra comum. É verdade que o livro teve a fortuna de surgir justamente numa época privilegiada, em que a liberdade começa a ressurgir e um espírito nôvo banha a ciência, as letras e a política; quando o povo começa a ler e as linguas vulgares se aperfeiçoam. A Espanha conquistava o Novo Mundo, tornando-se a primeira potência mundial. Tudo isso, entretanto, nenhuma influência teria sôbre o êxito do livro, caso êle não tivesse realmente valor. Valor não só literário, acrescentamos, porque se o autor continuou miserável, o seu editor — Francisco Robles, misto de livreiro e dono de casa de tavolagem — encheu as arcas por causa de *Dom Quixote*...

Como escreveu Ludwig Braunfels, na introdução à edição alemã de *Dom Quixote* (segundo a tradução de um meu amigo), quanto mais Cervantes conhecia os homens, menos aprendia a arte de favorecer a si próprio; havia na sua maneira de escrever e de falar, em seu comportamento, algo mordaz e azêdo que nada tinha em comum com a indispensável diplomacia das pessoas do mundo. Sentiu-se demasiado superior para deixar-se levar pelas regras do comércio mundano e ficou só. Enriqueceu o mundo e ficou pobre.

ESCOLAS DE TEATRO — CRÍTICA EM FACE DE UMA EXPERIÊNCIA

LÚCIA MELLO

O teatro brasileiro é realidade comprovada por suas múltiplas expressões: a profissional, a amadorística e a estudantil, que irrompem em todo território nacional, às vêzes ultrapassando perspectivas. Os festivais de estudantes são talvez, o maior atestado desta vitalidade. Críticos, professôres, jornalistas, políticos e público em geral, entusiasmaram-se com o que foi revelado no IV Festival Nacional de Teatro de Estudantes, realizado em Pôrto Alegre, em janeiro de 1962. Cada espetáculo uma surprêsa, um tipo de participação do público, um debate.

No momento, pois, em que o teatro reveste-se de características amplas e descentralizadas, em que o eixo São Paulo-Rio não mais exerce domínio exclusivo como área de trabalho, em que o teatro não é mais propriedade de alguns privilegiados, eclodindo dinâmicamente, nas manifestações mais longínquas, em que surgem os cursos de arte dramátcia junto às Universidades dos vários Estados, num fenômeno já de sistematização dos movimentos locais. Neste momento se faz necessário, o exame do teatro como escola, e da crítica aos órgãos responsáveis pelo ato da formação artística, em têrmos de educação pura.

É o teatro passível de ser encarado, metodizadamente, como expressão escolar?

É possível a aplicação (e a procura desta aplicação) dos métodos ideais de ensino?

São as técnicas do teatro, nos cursos existentes ministradas dentro de um padrão de renovação e de pesquisa?

A interpretação é orientada no sentido da utilização do conteúdo vocacional mais genérico, ou no sentido da seleção do excepcional, das vocações maiores? Lembramo-nos aqui, de que apesar do natural caráter seletivo do ensino, êste deve visar excepcionais, medíocres e medianos.

O teatro como escola deverá atentar para a natureza do fenômeno artístico, em si, pensando pois nos privilegiados do talento, ou como se costuma dizer, "os dirigidos para o palco", ou deve ater-se a uma perspectiva puramente educacional, procurando, como escola, dotar o aluno, através do despertar da consciência para o trabalho, o estudo, a assiduidade, a disciplina; de uma ética face ao ato de criação e face às ações comuns, à justiça de julgamento, ao desejo constante de pesquisa, de tudo enfim, que independa do fator talento mais brilhante, mas que justifique um ideal de educação estabelecido em face de uma natureza educável, que signifique formação de um ser para uma atuação civilizada no panorama da cultura a que pertença, em nosso caso, a brasileira.

A impressão, em mim deixada pelos quatro longos anos em que frequentei a Escola de Arte Dramática de São Paulo (1956-1959) foi de que apesar da influência de professôres realmente excelentes (lembro-me de Maria José de Carvalho, realizando um trabalho de inestimável valor prosódico, batendo-se pela implantação da "linguagem padrão" para o Teatro Erudito e suprindo com alunos saídos de suas mãos de professôra de Dicção, os cursos de arte dramática das várias universidades do país. Sábato Magaldi, num curso prático, conseguindo despertar o aluno para o valor da pesquisa literária. num verdadeiro estímulo à vida intelectual, numa repulsa à improvisação, lembrando sempre ser, o teatro autêntico, o da eleição dos valôres totais. Aida Slon, trazendo para o trabalho a contribuição forte de um caráter aferido nos grandes centros de formação européia. Cabendo ainda assinalar a convivência com críticos e teóricos de valor como Gilda de Mello e Souza e Décio de Almeida Prado) a impressão deixada, repetimos, foi de interrogação. Interrogação do que deva ser realmente uma escola de teatro.

Quando nos lembramos das centenas de jovens que passaram por seus bancos e que desapareceram sem deixar vestígios, muitos até com atestado de conclusão do curso, somos levados a indagar sôbre a excelência dos seus métodos de formação, sôbre os seus critérios de avaliação e julgamento das atividades escolares, sôbre o processo de despertamento efetuado, para a realidade teatral, como exigência necessária a um órgão escolar, em face do sistema educacional brasileiro.

Por que terá uma escola, o direito de tornar o seu currículo tão radical, que não possa ser o elo de ligação entre o estudante comum e a realidade maior, fora dela, neste caso o teatro, em suas múltiplas manifestações?

Por que a política da escola (longe de nós o uso pejorativo do têrmo, pois nós, educadores, sabemos o que significa uma política de educação) orienta-se no sentido do expurgo sistemático, da seleção rigorosa, do caminho tornado mais difícil, a ponto de semear entre os alunos, a lenda de que os que chegam ao fim são um mito — o verdadeiro senso de luta, a maior ambição?

O formado pela E.A.D. é para sempre um individualista. Não se pode deixar de negar, o aluno que sobrevive é qualitativamente dotado de influência. Bastaria citar o nome de um Jorge Andrade, de um José Renato. Ela, contudo, não forma líderes, no sentido de uma consciência de mudança, capazes de se unir pelas reformas e transformações da vida comunitária e do teatro — falta ao aluno o sentido de missão. A escola não coloca o aluno em face da realidade brasileira, porque ela não indaga sôbre esta realidade. Entre professôres e alunos não é estabelecido o diálogo franco sôbre os objetivos comuns a serem alcançados e sôbre a necessidade do aproveitamento e aplicação do mesmo, num campo em que tôdas as coisas estão por fazer, onde há lugar para todos. Fôsse êste o espírito da escola, outro seria o espírito dos que lutam por chegar até o fim.

Outra face do problema, apresenta-se com a análise de outra instituição de ensino teatral: o Curso de Arte Dramática da Faculdade de Filosofia do Rio Grande do Sul — minha experiência como membro do corpo docente é de quatro anos (1960-1963).

O Curso de teatro da Universidade gaúcha, significa antes de mais nada o ensino do teatro colocado junto à família sulina. Colocado como se acha, junto aos demais currículos aceitos pela tradição de sua utilidade. Significa: vitória contra o preconceito existente frente à formação e prática da carreira artística e admissão final do teatro como fenômeno resultante de uma cultura, que avança. Vale como sentinela avançada das reinvidicações mais ousadas do teatro brasileiro.

Uma escola de teatro, junto a uma universidade, como a URGS traz contudo várias implicações, realmente curiosas, se não forem francamente irônicas.

Quando se fala em universidade, pensa-se logo numa ação formativa superior. Ora, no ato de criação dêstes cursos universitários, dever-se-ia lògicamente, contar, para suprir as exigências dos padrões chamados "universitários", com uma equipe de trabalho, que realmente pudesse ser considerada como "funcional" em face dos moldes do ensino superior. Ora, o fenômeno da formação teatral pela escola, no Brasil, é tardio. Os professôres chamados para o trabalho, saem de centros de formação, que não chegam a somar um quarto de século. Outros professôres são chamados dos centros profissionais, onde leigos do ponto de vista de uma formação especializada, suprem esta formação com uma experiência teatral mais ampla.

Os cursos surgidos nas universidades, são cursos de juventude extrema, alimentados por jovens inquietos e isto para o espírito dirigente, acostumado a um ritual hierárquico de respeito e valorização gradativa da experiência, para não tocarmos na sizudez ideal das togas e becas, é constrangedor. Às vêzes, os cursos de arte dramática, são profundamente incômodos.

A solução ideal: contratar professôres no estrangeiro, mas isto custa muito caro, acima do poder das verbas destinadas à manutenção dos cursos de teatro. Queremos acreditar também que não muitos se disporiam a vir para um país político e financeiramente tão instável. Os que já existem são disputadíssimos!

A atividade cinematográfica, ousa começar a dar frutos certos, carregando para sua área atores, diretores, roteiristas, técnicos; os contatos se multiplicam, os meios teatrais caminham para certo descongestionamento. É uma saudável fase de pioneirismo.

Como se não bastasse tudo isto, a multiplicação das ocorrências teatrais, em vários pontos do território nacional, começa a criar uma segura visão própria da realidade artística. Ah! Êste terrível nacionalismo...

Voltando à análise dos aspetos gerais do nosso curso. Aqui o aluno se torna um fator essencialmente absorvente, tôdas as atenções são asseguradas por estatutos e direitos comuns à classe universitária, mas não há objetivos palpáveis próximos: a existência de uma vida profissional imediata, a noção da concorrência profissional, a necessidade de determinar uma economia através da atividade teatral e acima de tudo, o fato do aluno pertencer a um centro de formação mais remoto, com certo saspetos ainda de uma província, onde as arestas são sempre arredondadas.

Não há um despertar ousado para a ação, nem uma determinação real para o trabalho. O índice de faltas que tivemos no ano de 1962 e neste primeiro semestre de 63 foi assustador, várias atividades não chegaram a ser objetivadas, por êste motivo.

Falta ao nosso curso de arte dramática uma dinâmica interna maior, uma audácia de ação.

Os aspetos positivos do curso, encerram-se nos seus objetivos e na indagação constante dos seus resultados. É um capítulo importante na existência do curso, o da crítica às suas expressões de vivência.

Interessante a iniciativa dos alunos formados, que deliberaram ficar radicados no sul. Fundaram êles a A.A.F.C.A.D. (Associação dos Alunos Formados do Curso de Arte Dramática) contando com o apôio da direção e dos professôres do curso, apesar de ser, em relação a êste, um órgão independente.

As finalidades da referida associação podem resumir-se em dois importantes ítens:

I. Colocar o ator a serviço da comunidade e lutar pela dignificação do seu trabalho (pretende a A.A.F.C.A.D. a criação de classes de teatro junto aos cursos secundários estaduais do Rio Grande do Sul, abrindo desta maneira perspectivas amplas de trabalho para os formados).

II. Valorização da dramaturgia gaúcha, encenando textos de jovens poetas do sul.

Os associados terão garantia das suas atividades individuais.

O Curso de Arte Dramática, com apenas cinco anos de existência gerou um movimento que nos parece inédito em todo país.

Êste artigo chega ao fim, valendo sòmente como testemunho de uma experiência particular em face dêste apaixonante problema do ensino do teatro, pelas escolas especializadas do Brasil.

Urge convocar-se um congresso de educadores para aferir resultados, face às experiências pessoais e regionais diferenciadas, partindo-se assim para novos rumos, novas sínteses.

Urge estudar o problema dos currículos, a sua distribuição por séries, a possível oficialização e reconhecimento dos cursos, diplomas e profissão.

O ensino do teatro no Brasil pertence a todos: educadores, alunos, atores, diretores, dramaturgos, a soma enfim dos que foram determinados por escolas e que as determinaram.

INDICAÇÕES PARA UMA REVISÃO DE SHAKESPEARE

DÉCIO DRUMMOND

Apesar de nosso crescente conhecimento teórico da obra de Shakespeare, seu mundo está-se afastando, pouco a pouco, das novas gerações. Os pseudo-entendidos, em seu afã de proclamar e explicar a universidade do gênio shakespeareano, acabam por destruir-lhe a humanidade, tornando-o esclerosado e inacessível.

Se Shakespeare é um poeta universal, se não pertenceu a uma determinada época, mas a todos os tempos, então cada geração, mesmo a custa de algum risco, deveria arvorar-se o direito de interpretá-lo à luz de sua vivência e de seus problemas, desde, é claro, que obedecido um estilo realmente clássico, porquanto não há justificativa para mutilar Shakespeare de sua majestade e grandeza, nem mesmo ao encená-lo em trajes atuais. Sòmente através de um estilo que lhe respeite integralmente a pureza poderá o teatro shakespeareano reaproximar-se do espectador comum e permanecer intemporal.

Shakespeare escreveu para o povo. Foi sob seu aplauso que desenvolveu seu engenho e sua consciência de poeta. Produto de uma era truculenta e plena de vitalidade, como foi a isabelina, o teatro de Shakespeare é todo êle legítima definição do que seja teatro popular, com seus heróis positivos, suas côrtes pomposas e sua comunicabilidade estimulante. É claro que a significação total de qualquer uma de suas tragédias não pode ser apreendida de imediato por uma platéia popular. O que importa em princípio é a trama. A trama é o que, em última análise, interessa em qualquer peça. E Shakespeare é, antes de mais nada, um inigualável contador de histórias. Herdeiro direto do teatro grego. suas tragédias estão repletas de sinos ouvidos no meio da noite, de feiticeiras que predizem acontecimentos e de fantasmas que vagam através de longos corredores. São temas sempre fascinantes que, oferecidos com naturalidade e calor humano, encantarão qualquer platéia, como autênticas novidades.

A razão de estar o povo abandonando o teatro reside principalmente no fato de que as peças modernas, ao invés de atacarem com agressividade os problemas sociais que precisam e devem ser atacados, limitam-se a fazer a estatística de vícios e aberrações, promovendo diante da platéia um desfile melancólico e deprimente de anti-heróis, de personagens desfibrados e neuróticos que, gratuitamente, com o único fito de escandalizar, alardeiam tudo o que há de negativo na vida.

A obra shakespereana pertence a tôdas as épocas e a todos os lugares justamente porque foi escrita com elementos que constituem a própria vida. Seus personagens são criaturas humanas, apesar de em cena aparecerem sempre como reis e nobres. Aliás, Shakespeare deixa bem claro ao leitor atento seu desprêzo pela fôrça, pela riqueza, pela aristocracia, pela cultura e por tôda espécie de distinção, exceto quando em função de sentimentos e de ímpetos legítimos. É contra os que "não vêem porque não sentem" que Shakespeare invoca o poder do céu. Nem um único de seus heróis poderia ser um político de nossos dias, pois são todos possuidores de naturezas francas e livres, guiados por impulsos do coração. Seus vilões, em contra-par-

tida, são caracterizados por aquilo que o poeta acredita faltar no homem comum: cálculo, sendo eloquentes advogados da supremacia da vontade sôbre o sentimento. Iago, o maior dêsses vilões, vai buscar na mente sua fôrça e, fàcilmente, age sôbre a natureza leal e impulsiva de Othelo. A catástrofe em "Hamlet" decorre do fato, comentado por Cláudio (cuja astúcia é reconhecida pelo fantasma de sua vítima), de que o Príncipe "é generoso e avêsso a qualquer intriga" e, portanto, "não examinará as espadas". Edmundo, em "Rei Lear", é, como Iago, apologista da teoria da responsabilidade individual. Para êle, a má sorte não passa de "indigestão de nosso próprio comportamento", sendo a fortuna alguma coisa que pode ser conquistada, desde que não se dê demasiada importância "à curiosidade das nações".

Através do teatro de Shakespeare observa-se seu desdém não pelo homem do povo e pelas qualidades que o caracterizam, mas por aquêles que, por nascimento e posição, perderam seus traços mais genuinos. Poderia, entretanto, conservar-se Shakespeare um poeta universal, caso houvesse vivido numa época em que o povo sentisse mais intensamente o que hoje chamamos de consciência de classe? Se, na época em que viveu, a consciência de classe existisse tão forte quanto agora, Shakespeare talvez não conseguisse tornar-se mais do que um dramaturgo de segunda categoria, de vez que uma sociedade, na qual os níveis de classe tenham sido por longo tempo impostos, desenvolve uma forte sensibilidade coletiva, qualquer liberdade tomada com uma determinada instituição podendo provocar a ira de tôda uma classe. "O Mercador de Veneza", por exemplo, que tem sido alvo de tanta oposição, hoje talvez nem fôsse escrita. E, no entanto, Shylock possui uma grandeza que o eleva ao plano de personagem imortal, porque foi criado com autenticidade, um homem em quem raça, costumes e religião constituem apenas acidentes acima de seu livre arbítrio.

Se essa autenticidade, com que Shakespeare criou seus personagens, tivesse sofrido pressões de ordem social, seus príncipes, seus cortezãos e seus mendigos talvez não houvessem conservado sua perenidade. Por isso, deve Shakespeare ser interpretado não como o advogado desta ou daquela classe, ou como o defensor dêste ou daquêles credo, ou como o porta-voz desta ou daquela ideologia política, mas como um autor de fé inabalável nas qualidades intrínsecas do Homem. Esta deveria ser a chave para qualquer encenação shakespereana.

Infelizmente, do século XVIII para cá, os árbitros do gôsto literário e teatral entenderam que Shakespeare é arte para elite. Passaram, então, a re-escrevê-lo, a refiná-lo e a torná-lo cada vez mais pedante e menos popular. Dessa maneira, se as novas gerações dependerem do que virem no palco para tomarem conhecimento de Shakespeare, terão uma idéia completamente destorcida. Além disso, o teatro moderno possui a tendência para desprezar a história em benefício da propagação de doutrinas. Ora, como Shakespeare não se presta a êsse gênero de encenação, foi sendo relegado ao plano dos autores considerados malditos.

As ilações extraídas do teatro shakespereano são como as tiradas da própria vida. Com uma exceção: as lições que a vida nos ensina são quase sempre impregnadas de dubiedade, já que a natureza humana é em essência frágil e instável. O micro-universo shakespereano é ideal, mas está muito mais próximo de nosso mundo do que qualquer outro criado pela imaginação. Tem sido examinado

e re-examinado, tornando-se ponto pacífico estar êle em harmonia com um padrão moral que pode ser analisado dentro do princípio geral de que a natureza humana leva dentro de si o germe de sua própria salvação. Em "Othelo", por exemplo, à primeira vista Iago é um monstro. Entretanto, ao referir-se a Cássio, diz êle: "He hath a daily beauty in his life / That makes me ugly". Um homem bàsicamente vil nunca faria tal julgamento acêrca de si mesmo. Também de Edmundo, em "Rei Lear", ouve-se a confissão: "Some good I mean to do / Despite of mine own nature".

É, portanto, nas características fundamentalmente humanas de Shakespeare que deverão ser pesquisados o estilo e a linha para interpretações de sua obra. Um estilo que seja realmente clássico e que respeite o conceito de teatro popular e uma linha que variará com a época, com o lugar, com as circunstâncias e com os responsáveis pelas encenações, mas que conservará êsse sentido intrínseco que torna Shakespeare universal.

O TRÁGICO NO CINEMA

GUIDO LOGGER

Definição do "trágico"

O Cinema não conhece a tragédia como o Teatro e a Literatura com um passado milenar. Por isso, não possui uma evolução da mesma como essas duas artes. Mas isso não quer dizer que o Cinema não se ocupa com o trágico como o conhecemos daquele passado. Encontrou o Cinema uma ligação com o trágico do passado, quando abandonou a sua posição de "divertimento de quermesses", adquirindo a sua autonomia e independência artística.

Henri Benac define o trágico como "aquilo que dá uma impressão de terror, provocado pelo desenrolar de acontecimentos funestos com uma fatalidade implacável que escapa à vontade humana". A. Vallet distingue em seguida, o trágico nas coisas, o trágico dos acontecimentos e o trágico dos sentimentos. Tôdas essas formas do trágico encontram sua expressão no Cinema. Para a primeira cita o filme de Painlevé: "Assassins d'eau douce", a implacável luta pela vida dos animais aquáticos; ou ainda "Terre sans pain" de L. Bañuel e "Le sang des bêtes" de Franju, um documentário sôbre o matadouro de La Villette, em Paris. Para a segunda forma temos os filmes de aventuras, os policiais, o "film noir" francês, e o filme de horror.

Não se pode definir o trágico naqueles, sem incluir a fatalidade, a grandeza, a culpa e a ruína. Para Ésquilo a fatalidade tinha o caráter do sumo e intocável justo. Quem faltava ao justo, invocava sôbre si a culpa e os sofrimentos. Para Sófocles o justo é substituido pelos "poderes do alto" e seus decretos insondáveis (Antígone). Para Eurípedes é o próprio homem que se deixa levar pelos instintos inferiores para a própria ruína. Para o homem moderno, o trágico está na fatalidade e na incerteza a respeito da situação em que se encontra, a respeito das fôrças que não é capaz de controlar, grandes demais como são.

Quando apareceu o cristianismo no mundo ocidental, o trágico retrocedeu para um plano muito inferior. Deus e a Providência Divina excluiam ou diminuiam a fôrça da fatalidade. Transformou-se numa luta entre o Bem o Mal. A fatalidade está na escolha entre

o Bem que pode oprimir, mas que eleva o homem e o liberta, e entre o Mal que o atrai, mas que o rebaixa, levando-o à escravidão das paixões.

Com a crescente descristianização e materialização do mundo de hoje, está voltando o trágico e a fatalidade no pensamento moderno em concordância com Ésquilo e Eurípedes, mais do que com Sófocles. Não é a consciência da fatalidade ou do absurdo, não é o desespêro ou a angústia a respeito dos decretos insondáveis de um Ser Supremo, mas a respeito do justo cósmico e da fatalidade da própria condição humana. Esta consciência expressa-se de várias maneiras: pela incerteza existencial como em *"Um dia de enlouquecer"* (Giornata balorda) de M. Bolognini, pela coação do ambiente como em *"Amor, sublime amor"* (The Westside Story) de Robert Wise e Jerome Robbins, pelo pavor da ameaça atômica como em *"A Hora Final"* (On the beach) de Stanley Kramer, pela subserviência às disposições psicológicas como em tôdas as obras de Michelangelo Antonioni.

O trágico no Cinema

Uma tomada de posição entre o Bem e o Mal não satisfaz mais ao homem moderno. Pensemos, por exemplo, no filme *"A Verdade"* (La vérité") de G.H. Clouzot com a figura amoral de Dominique. Aí estamos além das fronteiras do Bem e do Mal, como se vê claramente também nos filmes *"Os Primos"* (Les cousins) de C. Chabrol e *"Acossado"* (Á Cont du souffle).

A fatalidade moderna provoca a revolta como em *"Os trapaceiros"* (Les tricheurs) de M. Carné, a decadência ou suicídio em *"La dolce vita"* de F. Fellini, a consciência triste da erosão e do desgaste dos sentimentos como em *"A Noite"* (La Notte) de M. Antonioni, a impossibilidade da comunicação humana como em *"O Eclipse"* (l'Eclisse) do mesmo, o desejo nostálgico em *"Amantes"* (Les amants) de L. Malle ou a dilaceração interior e o desespêro em *Hiroshima, meu amor"* (Hiroshima mon amour) de Alain Resnais. Sobretudo êsse último mostra que o homem chegou ao fim, tornou-se novamente um pontinho no universo gigantesco. Um pontinho sim, mas um ser humano de compreensão limitada, uma intuição maior e o desejo imenso de saber. Por isso, êle pode influir nas coisas animadas e inanimadas, mas não tanto que pode prever, supervisionar, dominar todos os perigos que nelas poderiam estar contidos. A totalidade lhe escapa. Quanto mais segredos êle desvendar, mais forte será o seu fatalismo, sua concepção trágica da vida.

O Cinema como reflexo do humano quase que automàticamente deve volver-se para êsse aspeto trágico e nenhuma arte pode fazê-lo como o Cinema no seu fato cinematográfico, isto é, com o seu poder de penetração nas coisas e nos homens, com sua capacidade de descobrir as expressões mais finas e sensíveis, e combiná-la e confrontá-las.

Para exemplificar, faço lembrar a sequência da sedução em *"Profanação"* (Phaedra) de J. Dassin. Cai uma chuva torrencial. Relâmpagos e trovoadas. A água corre pelas vidraças. Vemos o rosto de uma mulher devorada pelo desejo que já traz em si o aniquilamento. Dois fatos cinematográficos. A chuva etc. e o rosto de Melina Mercouri. Ambos mostram a sua função típica. Ainda não sentimos o trágico, mas o comovente, o angustiante, algo que pode ser e pro-

vàvelmente será trágico. Se de fato é trágico, depende de dois fatôres: a intenção do cineasta de apresentar algo de trágico e a capacidade do espectador de recriar o fenômeno em sentido trágico.

Gostaríamos de colocar a tese de que o Cinema com o seu caráter antropomorfo e cosmoformo do fato cinematográfico, nas circunstâncias atuais *deve* chegar à revelação trágica nesse sentido: a fatalidade do homem moderno está inerente ao mundo que o circunda com tôdas as suas consequências de culpa, dor, grandeza e purificação. Mas, admitamos o primeiro fator: o cineasta quer revelar o trágico. Nêsse caso, por meio de um fenômeno meteorológico (a chuva etc.), êle procura a presença do trágico, a superrealidade angustiante ou a "irrealidade" da figura do "double", dos personagens, à qual nos referimos no nosso artigo anterior, que é ao mesmo tempo a "double" do espectador.

A arte cinematográfica fornece objetos, homens e a natureza como sinais, como símbolos, assim como as outras artes que apelam mais aos sentidos do que à própria compreensão. Se o espectador deve sentir o trágico, as figuras cinematográficas, no filme citado, a chuva, os relâmpagos, as trovoadas e o rosto de Phaedra devem ser tratadas òticamente de tal maneira que o espectador não as vê de outra maneira, senão no sentido trágico. Isto significa:

Primeiro: Que a reprodução da realidade não deve ser tão esmagadoramente direta que o espectador não tem oportunidade de criar a sua figura de "double", atrás da realidade. Se êle não tiver essa oportunidade, as imagens sugerir-lhe-ão apenas o catastrófico, algo perturbador ou horrendo, assim como êle o pode encontrar na rua, num desastre, nas colunas dos jornais. É o êrro que cometem os técnicos de Cinema que procuram o melhoramento instrumental para apresentar a maior realidade possível. (Cinerama!) Querem dar ao espectador a impressão de que êle mesmo seja participante do espetáculo. Até certo ponto isto está certo. É exatamente a grande fôrça do Cinema e a sua diferenciação do Teatro de fazer participar o espectador dos acontecimentos e de não deixá-lo meramente assistir. Mas certo é também que a importância do afastamento da realidade que possibilita a criação da "double" é imprescindível.

Segundo: A figura do ator e da atriz não pode ser a mais importante. A sua individualidade, sua atuação direta impede também a criação do símbolo, do surreal da "double".

Terceiro: O elemento perturbador, catastrófico, o horrendo não deve ser apresentado de tal maneira que o espectador o sente como uma realidade que o impede de recriar o seu próprio mundo. Recriar tem aqui a sua dupla significação de criar um novo mundo e a de causar prazer, relaxar-se. Poderíamos usar a palavra clàssicamente ligada à tragédia: a catarse.

Conclusões

Não é minha intenção dizer que outros aspetos, como o cômico, o tragi-cômico ou o melodramático não se relacionam com o caráter antropomórfico e cosmomórfico do mesmo. Não queremos insinuar que a relação do homem com o cosmos seria apenas e exclusivamente trágica. Há lugar para outras relações além da citada. Uma única tomada de um rosto crispado pode ser de alguém convulsionado pela dor ou de alguém que irrompe numa gargalhada. Outras figu-

ras, outros sons na sucessão rítmica devem determinar a significação exata daquela tomada.

A arte cinematográfica tornou-se cada vez mais requintada no manejo das figuras que põem o espectador em contato com o trágico. Começou pelos gestos largos, os olhos virados, os rostos contorcidos dos atores nos filmes "d'art" em tôda a Europa. Alargou a figura pelos "décors" misteriosos e alucinantes do expressionismo alemão. "Les décorateurs de "Caligari" diz Lotte Eisner, ont réussi a y rendre l'idée de la geôle dans l'absolu, dans sons expression la plus expressive." O Cinema criou a criminalidade obsedante de Dr. Mabuse ou do *"O Gabinete de figuras de cêra"* (Das Wachsfigurenkabinett) de Paul Leni, a tensão angustiante da caça ao assassino tarado do filme *"M"* de Fritz Lang. Encontrou o "claire-obscure" e o "film noir", que forneceu uma "psycologie noire" ao filme policial como escrevem Raymonde Borde e Etienne Chaumeton no seu "Panorama du film noir américain":

"D'abord elle a souligné le caractère irrationel de la motivation criminelle: le gangster est un névrosé, dont le comportement ne peut être pleinement compris en termes es utilitaires; agressivité, sadisme et masochisme ont leur fin en eux-mêmes; l'intérêt ou l'amour de l'argent ne sont souvent que la couverture d'une fixation libidinale, ou d'un conflit infantile."

O filme "noir" faz do criminoso visvalizado a ponte para o trágico da "double" que descarrega o espectador.

Hoje em dia, o trágico se tornou mais simples e mais penetrante. No reflexo das coisas, na paisagem humana, no rosto humano com a profundeza dos olhos, a sensibilidade da bôca e das mãos e a rêde mais sensível ainda da pele.

Quem jamais esquecerá o começo do filme de Ingmar Bergman *"Noites do circo"* (Gycklarnas Afton)? A praia com a soldadesca que se diverte; a mulher nua banhando-se no mar; o palhaço com seu rosto embranquecido carregando a mulher por entre os soldados vaiando; pés descalços tropeçando nas pedras ponteagudas; o palhaço cobrindo com o peito a nudez da mulher. Aqui se sente irresistìvelmente o amor que se está envolvendo com a desilusão, que já traz o germe do desespêro, mas que (ainda) não quer ser reconhecido como tal. Esta sequência determina a sugestão do filme inteiro.

E para finalizar, quem jamais esquecerá a noite de luar em *"Amantes"*, onde a natureza e os objetos (um copo, uma camisola branca, uma roda de um moinho d'água, um barquinho) têm um encanto maravilhoso e misterioso para dois personagens que evocam uma ilusão, um sonho, que já traz em si a decomposição mortal, que vimos no olhar de Jeanne Moreau no espelho do bar, naquela manhã cinzenta que seguiu àquela noite de loucura...

Pela sua sensibilidade cada vez mais apurada ao trágico das coisas e dos homens, o Cinema afastou-se cada vez mais da sua origem humilde. Pela sua função reveladora tornou-se indispensável ao nosso padrão cultural, tão indispensável como as outras artes. O Cinema é necessário à catarse do nosso ser humano.

CRÔNICA

JUIZADO DE MENORES

Duas iniciativas recentes do Juizado de Menores merecem o mais amplo aplauso:

A primeira pertine ao fato de o Dr. Aldo de Assis Dias, Juiz de Menores de São Paulo, haver cuidado, para o ano vindouro, da aquisição de aparelhamento cinematográfico para exames prévios de filmes. A medida tem grande importância, pois, longe de constituir sério onus para o Estado, pode trazer uma série de contribuições:

a) permite o exame analítico dos filmes. além de facilitar um reestudo de obras já projetadas;

b) propicia a realização de pesquisas com menores, visando a uma determinação mais objetiva do nível de idade;

c) é ocasião para aproximar a juventude de obras de valor: uma forma de cineclubismo infantil;

d) serve para orientação dos Senhores Juízes de Direito das Comarcas do interior.

A segunda se relaciona mais diretamente com a Comissão de Cinema: trata-se da organização de um ciclo de palestras e de mesas-redondas visando a aproximar os membros daquela Comissão dos grandes problemas do Cinema.

Ainda recentemente se encarou o PROBLEMA DO CINEMA JAPONÊS; mais pròximamente se estudará a questão do "CINEMA E JUVENTUDE", a partir de abordagens psicológicas.

A CINEMATECA BRASILEIRA

Em nossas andanças pelo país, regendo Cursos de Cinema, estamos mais do que convencidos de que é fundamental o papel da Cinemateca Brasileira.

Não se pode lecionar Cinema sem filmes, sem filmes de importância histórica, que, justamente, permitem aos alunos ter uma cronologia do passado e da linguagem cinematográfica.

Infelizmente, nem sempre as autoridades compreendem o alcance de tais instituições, relegendo-as muitas vêzes para um segundo plano.

Confiamos em que o Govêrno Federal venha a auxiliar, substancialmente, a Cinemateca Brasileira.

Hélio Furtado do Amaral

RAYMOND RÉGAMEY, O. P. — **Les Anges au Ciel et parmi nous** — Arthème Fayard, 1959.

PARA o católico, e mesmo para o cristão em geral e para o curioso de angeologia, é interessantíssima esta pequena obra sôbre o sentido e o significado dos anjos. O tema dos anjos de há muito se tornou arcaico, para esta época que pensa as cousas "cientìficamente" e que substituiu os símbolos pelos conceitos e a vida pela tecnologia. Mas a Igreja, portadora dos séculos, continua a ensinar hoje as mesmas cousas que há dois mil anos; esta é a sua fôrça; e quanto mais conservar sua forma original, tanto mais será autêntica. Régamey se engana ùnicamente quando diz que hoje é difícil acreditar nos anjos, porque só se acredita no que se vê. Ao contrário, estamos num mundo científico inteiramente desincarnado e inteiramente desincorporado, no qual as equações, os parâmetros, as fórmulas substituiram a realidade concreta. É porisso, e não por causa duma hipotética ligação ao concreto, que se tornou difícil acreditar nos anjos. Se estivéssemos ligados à realidade concreta, ao mistério do que é concreto, então seria fácil acreditar nos anjos. Se estivéssemos, como estiveram os românticos, voltados para sortilégio, para a magia e para "o lado oculto das ciências da Natureza" (título duma obra de von Schubert) então, a crença nos anjos seria natural e espontânea. Os anjos se tornaram antiquados, não pelas razões que Régamey invoca, e sim porque estamos num mundo abstrato, ùnicamente feito de abstrações, de artefatos, de esquemas. No reino da super-técnica russo-americana não é realmente possível acreditar nos anjos. Mas, fora desta observação, e por causa dela mesma, o livro de Régamey tem o sabor nostálgico duma verdade autêntica.

Régamey é já bastante conhecido pela sua obra **Art Sacré au XXème. Siècle,** cuja tradução será brevemente publicada pela Livraria Herder. No presente ensaio trata dos anjos, segundo a Tradição, segundo a Escritura e segundo o testemunho dos poetas (são citados, por exemplo, Dante, Rilke, Baudelaire, Rimbaud). É uma exposição que se destina ao público, não a filósofos, nem a teólogos. Contudo, não deixa de ser uma excelente visão de conjunto dêste problema de fé, que é o dogma católico da existência dos anjos. São examinadas certas contradições que, a propósito dos anjos, se apresentam nos textos da Biblia; mostra-se a influência da imaginação, da tendência ao "maravilhoso", e das condições sociais na formulação das teorias angélicas. O autor não aceita a severa hierarquia dos anjos, estabelecida pelo pseudo-Dionísio e adotada depois dele pelos Doutores da Igreja, inclusive por Santo Tomás. Mas, ao contrário dos antigos Doutores, e juntamente com Santo Tomás, rejeita a tese segundo a qual os anjos são sêres corpóreos. (São João Crisóstomo e Santo Agostinho afirmaram a corporalidade dos anjos. O tormento dos demônios, segundo Santo Agostinho, vem de que, assemelhando-se ao homem pela alma, e aos deuses pela eternidade do corpo, não mereceram a divina misericórdia da morte, que destroi os liames da alma e do corpo). Régamey, como dominicano e tomista, desincorpora os anjos, torna-os puros espíritos, não compostos de matéria e forma e, sim, sòmente de essência e existência. Os anjos, se fossem corpóreos, segundo Santo Tomás, estariam sujeitos à multiplicação pois o princípio da multiplicação está na matéria.

Recorda o autor a preocupação que teve a Igreja, em certas épocas, em reduzir o culto dos anjos, quando ameaçava substituir-se ao de Cristo, em

virtude, naturalmente, da tradição politeista grego-romana, e do culto dos anjos ou dos deuses, profundamente radicado em tôdas as religiões mediterrâneas; em outras épocas, a Igreja teve a preocupação de sublinhar a importância do culto angélico, quando acontecia, como acontece nos dias atuais, que esse culto começa a desaparecer. Retomando sempre, com clareza e sinceridade, as dificuldades que oferece ao espírito moderno a crença nos entes angélicos, o autor examina a natureza dos anjos, suas relações com o divino, com o cósmico e com o humano; a misteriosa tragédia que promoveu a queda dos anjos maus. Suas referências à obscura relação dos anjos com os Elementos da natureza e com a harmonia das Esferas, poderiam ter levado, não fosse o cientificismo do autor, ao caminho da verdade como Poesia e como expressão dos Arquétipos profundos. Porque, quando um filósofo tomista discute, exatamente como Santo Tomás, se o conhecimento angélico é **matutino** ou **vespertino** então a Igreja não se apresenta já como um repertório de regrinhas dominicais, e sim como fonte de Poesia. E no reino dos anjos, como no reino das verdades anímicas, a temática é poética e não científica. Ora, segundo Novalis, a verdade é uma categoria poética e não uma categoria científica. Mas em suma, muitas dúvidas que afligem o católico atual são resolvidas nesta curta e competente síntese da angeologia cristã.

HERALDO BARBUY

MOVIMENTO DAS EDITÔRAS

EDITÔRA DO AUTOR

A já triunfante Editôra do Autor acaba de publicar duas reedições: *A Borboleta Amarela,* de Rubens Braga e *O Encontro Marcado,* de Fernando Sabino.

Apesar de publicadas entre 1950 e 1952, portanto com mais de 10 anos, as crônicas de Rubem Braga possuem ainda êsse frescôr que faz o encanto das coisas escritas para durar pouco. Mas o encanto ainda persiste. É que o cronista, embora inspirado pelo cotidiano e pelo acontecimento, sabe dar-lhes o sentido da duração, através de um tratamento que evita precisamente as marcas do tempo.

Seus temas são temas eternos que jamais desaparecerão da terra, mesmo que seus habitantes cheguem a passar seus fins-de-semana em Marte ou em Venus, mesmo quando os automóveis e os ônibus cederem seu lugar aos helicópteros, mesmo quando as televisões e os refrigeradores forem considerados objetos de museu. O amor insatisfeito, a solidão dentro da massa, o desconfôrto da civilização são temas eternos.

——/ /——

O Encontro Marcado, de Fernando Sabino, entra em sua 6.a edição. Não tenho tempo de relê-lo, mas posso tornar a recomendar sua leitura aos amantes da ficção, não através de minhas palavras, mas servindo-me do que está na sôbre-capa do volume: *"O Encontro Marcado* é a história de Fernando Sabino? Sim, mas não se trata de autobiografia. É o romance de tôda uma geração; a história de uma procura; não de qualquer coisa, mas de qualquer sentido. No meio da confusão da vida, procura-se um valor. Histórias de adolescência e juventude; de prazeres fugidios, desespêro, cinismo, desencanto, melancolia, tédio que se acumulam no espírito do jovem Eduardo Marciano — um homem que amadurece num mundo desorientado. Êle vê seu matrimônio quebrar-se quando já não pode abdicar: por fôrça de sua própria experiência, o suicídio havia deixado de ser uma solução. Nessa paisagem atormentada êle deve renunciar a si mesmo, para comparecer ao encontro marcado com uma antiga verdade."

Raras vêzes tenho visto resumo tão bem feito de um romance. Naturalmente, dentro dêsse resumo muita coisa existe: as situações, as reações dos personagens, e principalmente o estilo do autor, já que o essencial na ficção não é a ação — como julgam muitos — mas sim o modo de narrá-la. Não é o enrêdo e sim o estilo do autor que mais interessa.

Quanto à maneira de escrever, Fernando Sabino pertence ao grupo dos romancistas de ação, isto é, daquêles que vão direto ao assunto. Seus personagens falam demais e pensam muito pouco; se têm vida interior, fica ela demasiadamente oculta do leitor. É o estilo do romance anti-psicológico, anti-introspectivo, portanto, preferido do leitor comum que procura, na ficção, atos e não pen-

samentos, carne e não espírito, o coração ao invés da razão. Precisamente por isto *O Encontro Marcado* atingiu a 6.a edição, tudo fazendo crer que não parará nesta.

IBRASA

A Ibrasa — Instituição Brasileira de Difusão Cultural S.A. — lança agora, precisamente na ocasião em que se tornam quase rotos os laços de amizade entre a China e a URSS, a *Longa Marcha*, de Simone de Beauvoir. O fato é interessante já que o livro prova por a + b que o esfôrço da China em transformar-se num país socialista seria inútil se a URSS não lhe emprestasse o apôio de seus técnicos, de seu dinheiro, de seus propagandistas, de sua maquinaria.

Talvez hoje os dirigentes da URSS estejam um tanto arrependidos de haverem auxiliado a China com tamanha dedicação, pois a disciplina assume agora ares de professora. Decorou tão bem a lição que lhe ensinaram, que não admite nenhum deslise por parte da mestra quanto à ortodoxia do regime. Atualmente é ela e não a URSS que se julga a detentora, seguidora e defensora da lição de Marx e de Lenine. E como autêntica fanática, sente-se na obrigação de censurar a que lhe ensinou tudo, a que lhe proporcionou os meios necessários para chegar a ser a potência que é.

A Longa Marcha é um velho livro de Simone de Beauvoir, escrito há quase dez anos, quando ela esteve na China, a convite de Mao Tse Tung. Obra parcial, de exclusiva propaganda do regime socialista, o volume tem todos os defeitos dos livros encomendados. Visa êle traçar um paralelo entre a antiga e a nova China, mas ressaltando única e exclusivamente os resultados positivos do nôvo país. Às vêzes há interêsse na leitura, mas nem sempre se consegue tolerar a excessiva propaganda feita pela autora, num visível esfôrço para combater a burguesia e o capitalismo, únicos responsáveis — a seu ver — pela miséria do povo, pela supressão das liberdades, pela sufocação da Democracia, enfim por todos os males que há no mundo desde que êle existe.

Não é com livros assim que se fica conhecendo a verdadeira China, a China tão querida dos nossos intelectuais enquanto não sentem a presença do DOPS...

José Olympio

A Editôra José Olympio está distribuindo um livro que há muito era esperado: o quarto volume do *Mar de Histórias*, antologia do conto mundial feita por dois mestres de literatura: Aurélio Buarque de Hollanda e Paulo Rónai. Aliás, os originais — como se vê da data do prefácio — estavam prontos desde 1956, circunstância que dá uma idéia da lentidão com que trabalham as editôras brasileiras.

O livro abrange os contistas a partir do Século XIX (3.a parte) até o Século XX (1.a parte), sendo um volume precioso para os que preferem o conto a qualquer outro gênero de ficção. Deve ser louvado, em primeiro lugar, o empenho dos organizadores da antologia em não deixar de fora nenhuma das literaturas do universo, como por exemplo, a letã, a iidiche e a suéca. Seus representantes

talvez não merecessem figurar numa antologia, mas se aqui não estivessem poder-se-ia censurar os autores por não terem feito uma antologia universal...

Como tôda antologia, esta não satisfará a gregos e troianos. Uns acharão falta em Fulano, outros dirão que tal conto de Sicrano é superior ao que figura no livro, etc. Questões subjetivas que renascerão tôdas as vêzes que alguém, sôbre a terra, organizar uma antologia. É verdade que existem autores de má fé que propositadamente esquecem os escritores pelos quais não têm simpatia ou, então, publicam suas produções ruins, o que é pior que o esquecimento. O pecado é muito comum em antologias de poesia, talvez pelo número excessivo de poetas.

Não devemos esquecer, todavia, que antologias como esta são feitas mais para o povo que para os intelectuais conhecedores de literatura. Assim, não importa que os seus organizadores tenham escolhido êste contista e não aquêle outro, superior em tudo ao primeiro, no modo de pensar do "entendido". Uma vez que o leitor aprecie o conto pouco se lhe dá que seu autor não seja o principal contista de seu país. E, afinal, que vem a ser o principal contista de um país?

Embora não haja lido os originais enviados à comissão encarregada de conceder o Prêmio José Lins do Rêgo, instituido pela Editôra José Olympio, creio não haver dúvida de que o romance escolhido — *O Muro de Pedra,* de Elisa Lispector deveria ser realmente o melhor dos concorrentes. Estão de parabens a editôra e a comissão (composta de Octavio de Faria, Adonias Filho e Rachel de Queiroz) pelo resultado do certame, porque o romance premiado é um bom romance, bem dentro da linha introspectiva, psicológica, à qual devemos os maiores romances da literatura universal.

Não conhecia qualquer romance de Elisa Lispector. Digo mais: jamais vi um dos seus livros. Serão os anteriores do mesmo estilo dêste? Então por que não alcançaram êxito, já não digo de livraria, mas pelo menos de crítica literária? São os imponderáveis da literatura, a que não escapam nem livros nem autores.

Ponhamos de lado a existência de outros romances de Elisa Lispector, pois *O Muro de Pedras* é suficiente para colocar seu nome entre os principais romancistas do Brasil. E é significativo que o mais importante prêmio literário brasileiro haja sido concedido a um romance que foge ao estalão comum e ao gôsto popular.

Realmente, não há em *O Muro de Pedra* nem o misticismo nordestino, nem a sexualidade dos grandes centros, nem problemas sócio-econômicos, freudianos, marxistas, etc. Há apenas uma mulher que, encerrada em seu mundo solitário, analisa-o perscruta-se interroga-se à procura de uma solução que cada vez mais se oculta, foge e ameaça desaparecer.

Com sua irmã Clarice, com Octavio de Faria, com Antonio Olavo Pereira, com Graciliano Ramos, com poucos outros dessa mesma estirpe, Elisa Lispector vem reforçar o pequeno grupo dos introspectivos nacionais que, quando escrevem romance, pensam apenas na alma de seus personagens e não em problemas sexuais, sociais, econômicos e financeiros, tal como acontece com tantos outros. Romance não é demagogia.

—— / / ——

Francisco Alves

É da Francisco Alves o interessantíssimo livro de Almirante sôbre Noel Rosa, o inesquecível sambista de Vila Izabel. Ao lado de *Sambistas & Chorões*, de Lúcio Rangel (também edição da Francisco Alves), o volume de Almirante é de leitura obrigatória para todos quantos se interessam pela nossa música popular, principalmente pelos sambas, canções, marchas e chôros do passado.

No Tempo de Noel Rosa é uma contribuição estupenda de Almirante para manter viva a lembrança do criador de clássicos em matéria de samba, como "Cem mil réis", "Com que roupa?", "Conversa de botequim", "Maria Fumaça", "Feitiço da Vila", "Gosto, mas... não é muito", "Três apitos", "Último desejo", "Vai haver barulho no chatô", "Pra que mentir?", "Palpite infeliz", "Pastorinhas", "Orvalho vem caindo", "X do problema" e tantas e tantas outras melodias que ainda hoje são a delícia da geração dos que estão entre os 40 e os 60 anos.

Pesquisador incansável de tudo que diga respeito à música popular, Almirante era o homem indicado para escrever a biografia de Noel Rosa, de quem foi amigo por muitos anos. Aliás, êle não reviveu apenas a existência do companheiro. Como salienta Lúcio Rangel, Almirante coloca diante de nós "tôda uma época do Rio de Janeiro, com seus trovadores de esquina, com seu primeiro telefone, os seus pianeiros, seus clubes populares e, consequentemente, seus grandes e queridos músicos. Também estão presentes os fatos marcantes de sua evolução, os acontecimentos políticos e sociais, a moda, os meios de transporte, a vida da cidade enfim."

É isso mesmo. Almirante, que é dono de um arquivo fabuloso sôbre música e musicistas, escreveu, com *No Tempo de Noel Rosa*, uma obra que servirá de excelente subsídio para os historiadores e sociólogos do futuro. Não é êsse, porém, o maior interêsse do livro. Êste resulta mesmo da evocação da personalidade de Noel Rosa, de suas melodias, de sua música ora alegre, ora saltitante, ora irônica, mas conservando no fundo êsse quê de melancolia e de tristeza que refletia o íntimo do sambista, a quem o amor e as mulheres muito fizeram sofrer.